

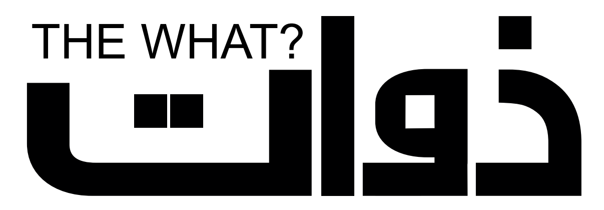
THE.WHAT?

ذوات

أحاديث الفتن ودورها في تأجيج الصراع العربي

مجلة . ثقافية . نصف شهرية
العدد ١١. ٢٠١٥


مؤمنون
بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث



مجلة ثقافية إلكترونية نصف شهرية

تصدر عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»

العدد ١١ - ٢٠١٥



مجلة
ثقافية
إلكترونية
نصف شهرية

المشرف العام
د. أحمد فايز

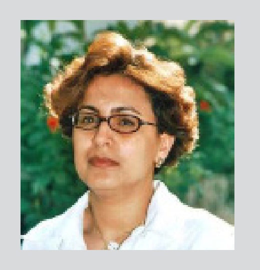
رئيسة التحرير
سعيدة شريف

تدقيق لغوي
د. عبد السلام شرماط

تنفيذ
رنا علاونه

المراسلات:
تقاطع زنقة واد بهت وشارع فال ولد عمير، أكدال،
قرب مسجد بدر
الرباط، المغرب
ص.ب: ١٠٥٦٩
تلفون: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٧٩٩٥٤
فاكس: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٧٨٨٢٧
رئيسة تحرير مجلة "ذوات" الإلكترونية:
mag@thewhatnews.net
سكرتير تحرير مجلة "ذوات" الإلكترونية:
mag2@thewhatnews.net
www.mominoun.com





كلمة هذا العدد

يعيش العالم العربي والإسلامي اليوم، على إيقاع الصراعات السياسية والمذهبية والعقائدية، والتي تتخذ في أغلبها من الدين الإسلامي مرجعاً لها وفق تصورات كل فريق أو مذهب، ولعل ما يؤجج أوار هذه الصراعات ما يعرف بـ «أحاديث الفتن» التي تخصص فيها العديدون، وأصبحوا يحللون وقائع العصر الحالي وفقها ووفق ما يناسب مذهبهم وتصورهم.

الفتن جمع فتنة، وتعني في معجم المعاني، الاختبار بالنار والابتلاء والامتحان، وأصلها مأخوذ من قول منه «فتنتُ الفضة والذهب»؛ أي «أذبتهما بالنار ليتميز الرديء من الجيد»، وتعني الفتنة في الكتاب والسنة، الابتلاء والاختبار، والصد عن السبيل، والعذاب، والشرك والكفر، والوقوع في المعاصي والنفاق، واشتباه الحق بالباطل، والقتل والأسر، واختلاف الناس وعدم اجتماع قلوبهم، والإحراق بالنار، وغيره من المعاني الواردة في العديد من السور والآيات بالقرآن الكريم.

هناك الصحيح وغير الصحيح في «أحاديث الفتن»، وهناك أحاديث ضعيفة جاءت بها بعض الكتب، قال عنها العلماء، مثل يحي بن معين، والإمام أحمد، وغيرهم إنها لا أصل لها، ولكن هناك أحاديث فتن جاءت بها الكتب الصحيحة للبخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة ومسند أحمد وموطأ مالك وصحيح ابن حبان وصحيح ابن خزيمة ومستدرك الحاكم والمسانيد المعروفة. الأحاديث الصحيحة لا شك فيها ولكن المشكلة فيها، كما يرى المهتمون بالموضوع، أن كثيراً من الناس لم يجمعوا تلك الأحاديث بعضها على بعض، بل أخذوا منها أحاديث توحي بأن «الإسلام في إدبار والكفر في إقبال، وأننا في آخر الزمان، وأن الدين ضائع، وأن الدنيا أكلت الدين، حيث إن الإنسان يتهيأ له إنه خلاص لم يعد للخير وجود ولم يعد للحق أهل ولم يعد...».

وقد استعمل أحاديث الفتن أناس عديدون وفي أزمنة مختلفة، ومنهم من ادعى أنه المهدي المنتظر، وكان آخرهم مهدي السودان، وجماعة الحرم المكي الذين احتلوه، وأغلقوا أبوابه، وقالوا إن من سيحاول منعهم ستبتلعه الأرض، وستحدث أشياء كثيرة وفق الأحاديث التي اعتمدوا عليها، لكن ظهر بعد ذلك أنه مجرد كلام فارغ، كما أن هناك ظواهر أخرى

نشهدها في عصرنا الحالي مع المهدويين الكثيرين الذين يظهرون في المشرق والمغرب، ويدعون أشياء لا قبل لهم بها، من مثل علامات آخر الزمان، ويوم القيامة.

ولأن أحاديث الفتن تخلق البلبلة والفتنة في المجتمعات، ولا تصيب الظالم وحده، وإنما تصيب الجميع؛ فقد حذر القرآن الكريم المسلمين منها، حيث جاء في قوله تعالى: (وَاتَّقُوا فِتْنَةً لا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ العقاب..)، كما أشار الرسول صلى الله عليه وسلم على المسلمين بالإكثار من العبادة عند وقوع الفتن، استناداً إلى قوله: (العبادة في الهرج كهجرة إليّ).

ولم يقتصر تحذير النبي من الفتن على توجيهات تكف المسلم عن المشاركة فيها بالسيف، أو على الفرار منها، بل نجد إلى جانب ذلك تحذيراً من دعاة الفتنة الذين يدعون الناس إلى النار، ونجد بياناً بصفاتهم حتى يحذرهم المسلم، وأمراً نبوياً لطريق التعامل معهم، حيث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (تكون فتن على أبوابها دعاة إلى النار، فأن تموت وأنت عاض على جذع شجرة خير لك من أن تتّبع أحداً منهم).

فما صحة الأحاديث النبوية التي تتحدث عن الفتن، وكيف نتعامل معها؟ وما الموقف من إسقاط بعضها على ما يجري في العصر الحالي؟ ولم يتم الهروب إلى هذه الأحاديث في العصر الحالي، ويتم شحن الشباب من قبل الدعاة بأحاديث الفتن والملاحم؟

هذا ما سيحاول ملف العدد الحادي عشر من مجلة «ذوات» الثقافية الإلكترونية نصف الشهرية، والصادرة عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، المعنون بـ «أحاديث الفتن ودورها في تأجيج الصراع العربي»، تسليط الضوء عليه، والكشف عن المنظومة التراثية التي أطرت حركية زحف أرباب الأيديولوجيات الميتافيزيقية نحو الحكم الأرضي وسياسة الناس باسم النبوءات المستقبلية؛ واستجلاء دوافع الهروب إلى أحاديث الفتن في الفكر العربي ـ الإسلامي والركون إليها، كلما اشتد الصراع السياسي على السلطة، مع محاولة فهمها، وإدراك أبعادها السياسية والاجتماعية والنفسية في ضوء الضوابط الفقهية والقواعد الشرعية، وتفكيك عناصرها بالحفر في خلفياتها التاريخية، واستلهام معطيات العلم الحديث لإعادة تركيب معانيها التأويلية، ثم الوقوف على تصورات الفكر الإسلامي المعاصر وأدواته النقدية في بلورة مداخل تنويرية ومناولات منهجية، لتجاوز محنة الجمود الفكري تجاه تراث الفتن وأشراط الساعة التي قوضت البناء الحضاري للعقلية الإسلامية، والسعي الإيجابي للخيرية الإنسانية.

أعد الملف الكاتب والباحث المغربي المتخصص في الفكر الإسلامي عبد المجيد مجيدي، وساهم فيه كل من الباحث المغربي المتخصص في دراسة الخطاب الديني المعاصر، سعيد الهبطي بمقاربة لموضوع «أحاديث «الفتن» والصراع المذهبي بين السنة والشيعة»، والباحث التونسي نادر الحمامي بمقال حول «الرايات السود: التوظيف والتوظيف المضاد»، والباحث المصري في الفكر الإسلامي المعاصر، محمد هدهود بمقال بعنوان «الولع بالنبوءة بين الدين والسياسة»، والباحث المصري المتخصص في تجديد الخطاب الديني، سامح عسكر بمقال بعنوان «الإسلام وضرورة التنوير»، إضافة إلى حوار مع الباحث المغربي المتخصص في الشؤون الدينية والمغاربية محمد قنفوذي، وبيبليوغرافيا موضوع الملف.

ويتضمن باب «رأي ذوات» مقالاً للباحث والأكاديمي المغربي في قضايا التراث والنقد الثقافي، يحي بن الوليد حول المفكر التونسي الراحل عبد الوهاب المؤدب بعنوان «عبد الوهاب المؤدب وأزمة الإسلام»، ومقالا ثانيا للدكتورة التونسية في الفلسفة الحديثة والجماليات، أم الزين بنشيخة المسكيني بعنوان «قلق في المستقبل»، والثالث للباحث المصري مصطفى عبد الظاهر «قبضة هيجل: حول جدوى نقد السلطة في العالم العربي»؛ ويشتمل باب «ثقافة وفنون» على مقالين: الأول للكاتب وأستاذ النقد والبلاغة بجامعة بغداد إحسان محمد التميمي بعنوان « ما وراء القص التاريخي، وسلطة المؤسسة»، والثاني للناقد والروائي المغربي إبراهيم الحجري بعنوان «التّرهينات السّردية موضوعا للمحكيّ الرّوائي، رواية «الرّاويات» لمها حسن أنموذجا».

ويقدم باب «حوار ذوات» لقاء مع الكاتبة والشاعرة الجزائرية رشيدة محمدي المقيمة بالولايات المتحدة الأمريكية، أجراه الكاتب والباحث المغربي الحبيب الدائم ربي، وهو حوار تتحدث فيه الباحثة عن نفسها، وعن اختيارها الإقامة بالولايات المتحدة الأمريكية، وعن رابطة الكتاب الأمريكيين، التي ساهمت في إنشائها، وعن اللغة العربية، والعروبة، والكونية، والترجمة، التي تمارسها، وعن المناهج التعليمية العربية التي تقول عنها إنها إن لم تجعل من الطلاب مشاريع إرهابيين، فهي تجعل منهم كائنات محرومة من لذة التفكير، والقضية الفلسطينية التي أكلت أعمار الشعوب العربية. ويقدم أستاذ التعليم العالي في الصحة النفسية، والباحث في علم النفس السياسي، الدكتور سعيد بحير مقالا عن «العنف في المجال المدرسي» في باب «تربية وتعليم».

أما باب «سؤال ذوات»، فيقربنا من تأثير الإنترنت ومواقع التواصل الاجتماعي على الشباب، وذلك من خلال استقراء آراء ستة باحثين عرب؛ ويقدم الباحث المصري في الدراسات الإسلامية وعلوم الفقه المقارن، عبد الله أحمد بهجت قراءة في كتاب «مرجعيات الإسلام السياسي» للباحث التونسي عبد المجيد الشرفي، وذلك في باب «كتب»، والذي يتضمن أيضاً تقديماً لبعض الإصدارات الجديدة لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، إضافة إلى لغة الأرقام التي إحصائيات جديدة عن عدد المسلمين ضحيا الحرب الأمريكية على الإرهاب.

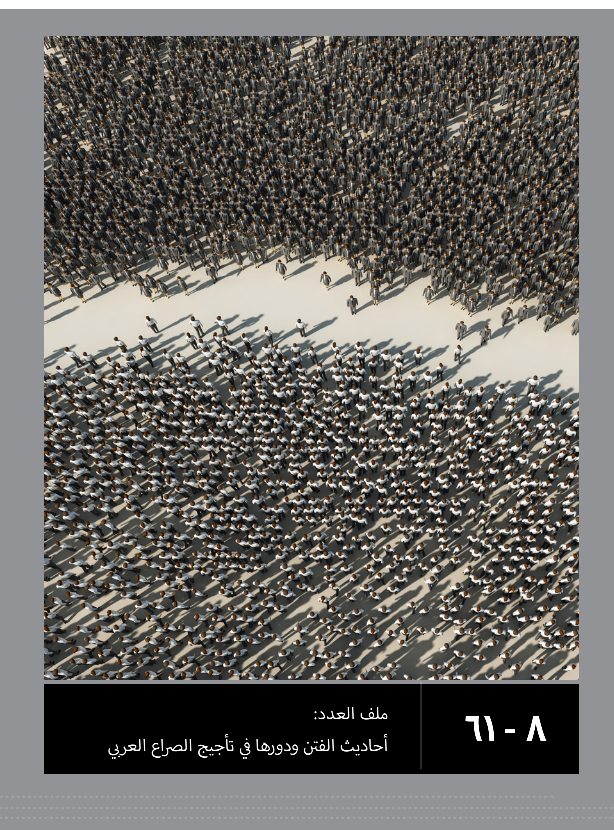
سعيدة شريف

في الداخل ...

ملف العدد:

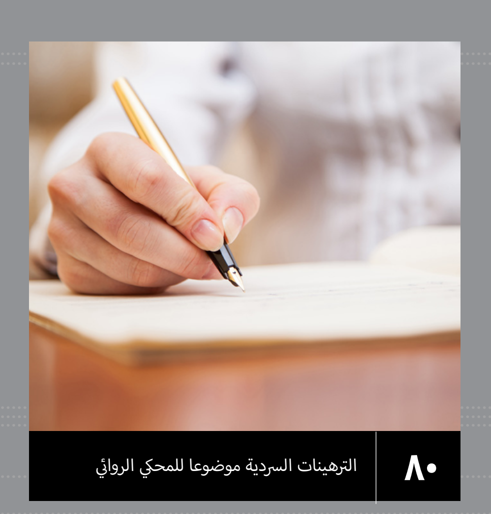
أحاديث الفتن ودورها في تأجيج الصراع العربي





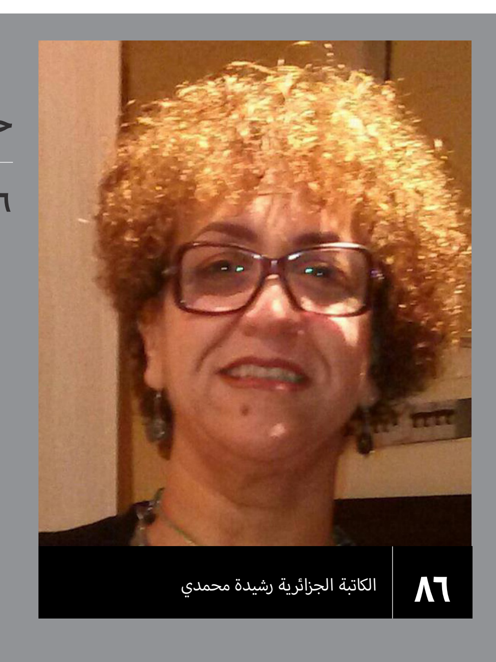
٨ - ٦١ ملف العدد: أحاديث الفتن ودورها في تأجيج الصراع العربي

ثقافة وفنون:



٨٠ الترهينات السردية موضوعا للمحكي الروائي

THE WHAT? ذوات


٨٦ الكاتبة الجزائرية رشيدة محمدي

حوار ذوات:

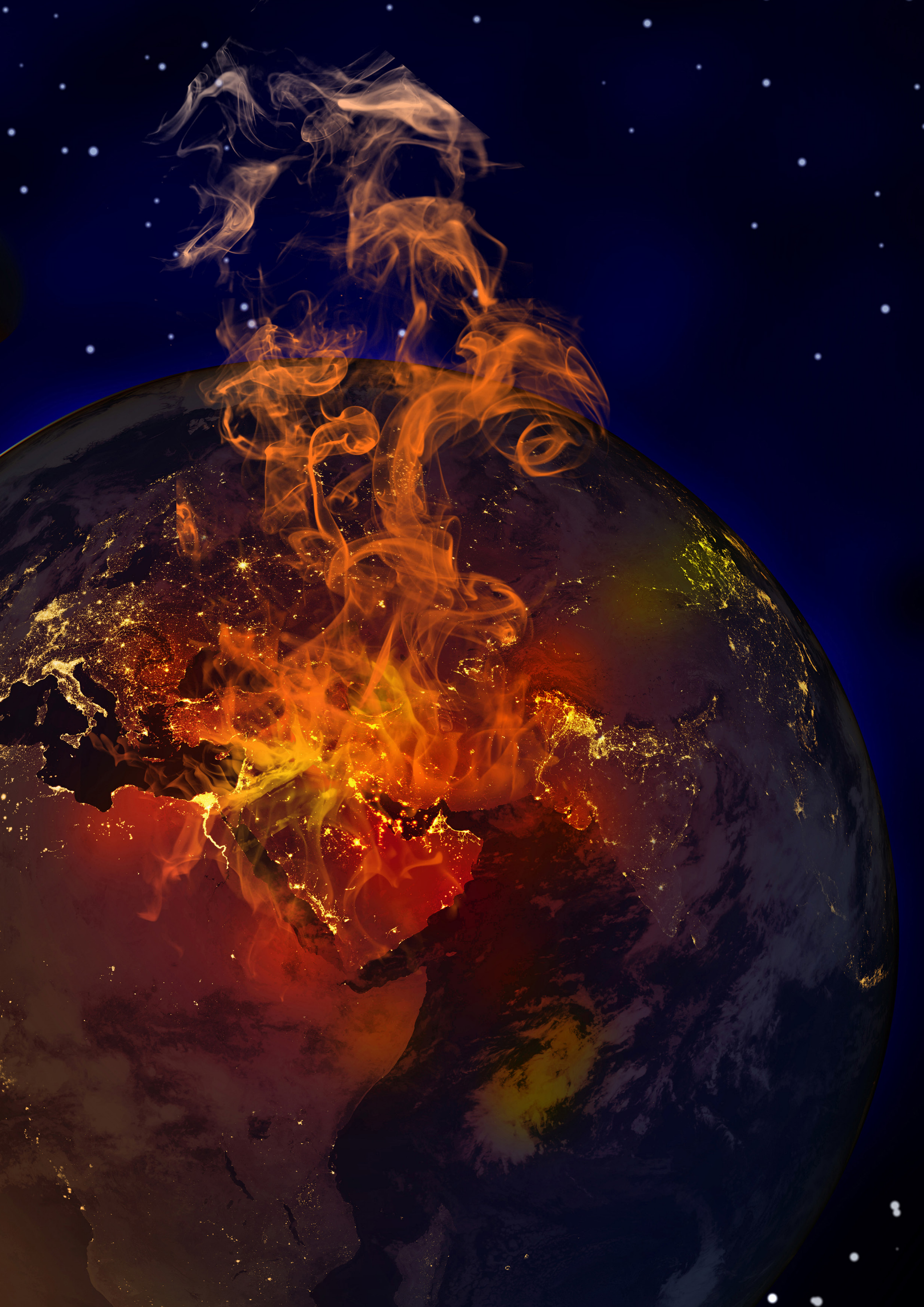

٩٤ ما تأثير الإنترنت على الشباب؟

سؤال ذوات:


١٠٠ العنف في المجال المدرسي

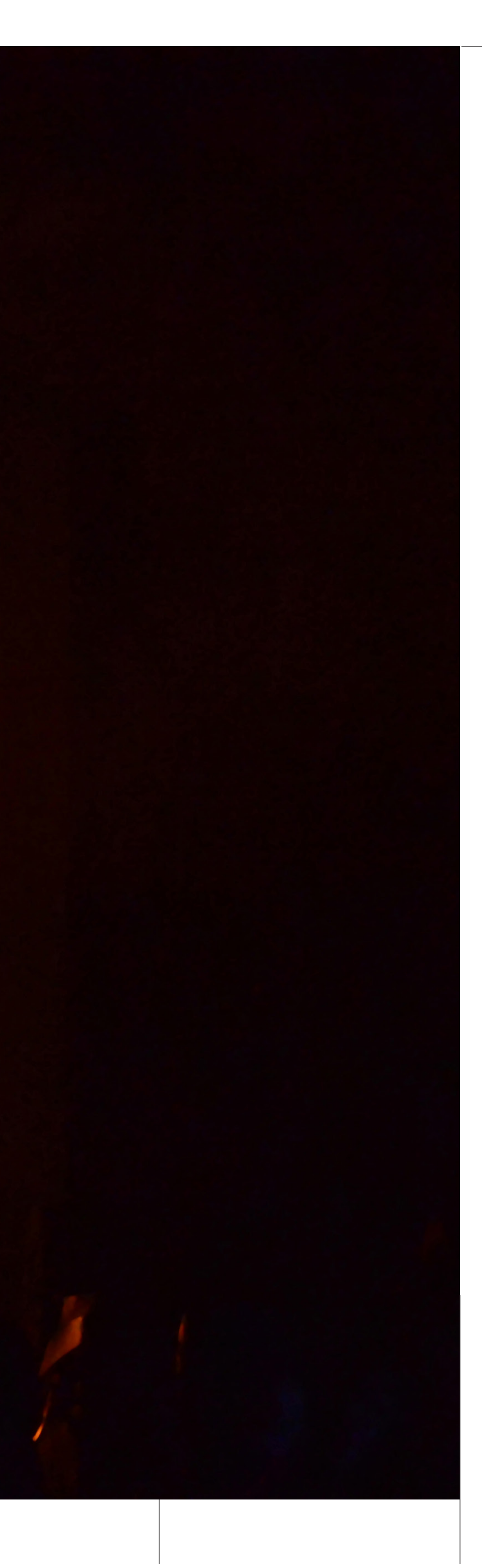
تربية وتعليم:

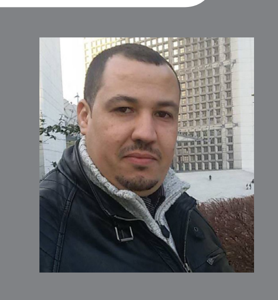
في كل عدد:



ملف العدد :

أحاديث الفتن ودورها في تأجيج الصراع العربي





إعداد: عبد المجيد مجيدي

كاتب مغربي وباحث في الفكر الإسلامي



أحاديث الفتن والصراع الطائفي والسياسي في الوطن العربي

معلوم أن تفسير ما يجري في العالم العربي اليوم، وفق مسار نصوص أحاديث الفتن وأخبار الملاحم، يطرح مشكل التقارب بين المذاهب الإسلامية، خصوصاً في الظرفية الحالية والأجواء المشحونة بالعنف والكراهية، حيث تتنامى دعوات التطرف والاستقطاب المذهبي والفتنة الطائفية.





ؤدي هـذا المنطـق حسـب أصحابـه، إلى صراع وجـودي اسـتخلافي عـلى الأرض وحتمـي بـين المسـلمين، يدعـي فيـه كل فريـق أن أحـداث المسـتقبل - كمـا في المـاضي - تسـير وفـق منظومتـه التراثيـة، وتقـوي تدافعـه الشرعـي نحـو سياسـة مملكـة الأرض والحكـم فيهـا باسـم السـماء.

غـير أن الكشـف عـن المرجعيـة التراثيـة المعتمـدة، خاصـة عنـد كل مـن المدرسـتين السـلفية والجعفريـة، ثـم تمحيـص نصوصهـا وتأويلاتهـا، في ضـوء القواعـد الأصوليـة والاتجاهـات الفكريـة المعـاصرة، ومناهـج العلـم الحديـث تعترضـه للأسـف الشـديد عـدة صعوبـات، يـأتي عـلى رأسـها سـكوت كثـير مـن المؤرخـين عـن حـوادث مـن التاريـخ الإسـلامي، واعتمـاد كل طـرف عـلى نصـوص حديثيـة بعينهـا، لتثبيـت رأيـه ودحـض حجـة

خصمه، دون استحضار الدقة والموضوعية في التأويل، فضلاً عن كثرة التدليس والكذب في الرواية، أو معايب التحمل والأداء في السماع والإسماع.

لذلك، تروم مهمة البحث في خلفيات توظيف أحاديث الفتن عبر مراحل الصراع السني- الشيعي، وتقييم أسنادها ومتونها المساهمة بلا شك، في تعرية الذهنية الفقهية والأنانية السياسية، والارتباك الاستنباطي لكلا الطرفين من حيث المفاهيم والمعاني والدلالات والأبعاد والتجاذبات والمؤثرات، كما سيساعد الخوض في تمفصلاتها الأيديولوجية الإحاطة بالعروض التاريخية المستقبلية، ومخاطر الصراعات المحتملة بالمنطقة المستندة أساسا على معطيات ذلك التراث، الشيء الذي سيسمح بكشف الحقائق وتنوير العقول، وبالتالي تحقيق الأمن والسلم الاجتماعيين.

ولهذا، كانت عملية إعادة قراءة تراث أحاديث المستقبليات، أو ما اصطلحت عليه مدرسة الفقهاء بأحاديث الفتن والملاحم وأشراط الساعة، ضرورة فكرية لا محيد عنها من أجل المساهمة التجديدية في بناء ثقافة دينية صحيحة حول تراث السلف وعترة آل البيت، لا ترتبط بأدلجة هذا الطرف أو ذاك، بقدر ما تعكس واقعاً تاريخياً، أفضى إلى إنتاج منظومة موسومة بالقداسة للزحف نحو السلطة، لا تواكب الاستنارة الدينية في الوقت الراهن، ولا الفهم المتقدم لحركية الأحداث زماناً ومكاناً، ولا تنسجم بتاتاً مع دعوات الحوار والعيش المشترك.

> أضحى التبشير السني والشيعي المتوسل بتلك الأحاديث على أشده خلال السنوات الأخيرة، في غياب شبه تام لقيم الحوار

هذه المنظومة هي التي يتم التوسل بها حاليا من أجل إعادة إنتاج ليس الواقع نفسه، ولكن التحيزات نفسها، والنماذج لتنزيلات تدينية أكثر عنفاً ودموية، وموغلة في إقصاء مُمنهج لأي صوت مخالف.

والملاحظ في الآونة الأخيرة، أنه يتم تجييش الشباب العربي وتعبئته بشكل ملفت، ودفعه للانغماس اللاواعي في أوحال هذا الصراع المدنس من خلال وسائل إعلام ودعاة دين وسياسيات نظم، بغية ترسيخ الاعتقاد المطلق بصلاحية هذا المذهب في مقابل شيطنة الآخر، وتصفيته الرمزية والمادية.

وهكذا، أضحى التبشير السني والشيعي المتوسل بتلك الأحاديث على أشده خلال السنوات الأخيرة، في غياب شبه تام لقيم الحوار، وقبول الاختلاف واحترام الآخر، والغفلة عن استحضار المشتركات الروحية والنواظم الأخلاقية وقيم المواطنة التي تشكل أرضية لاستيعاب الاختلافات، ونبذ الخلاف الذي يركز على النواقص والأخطاء والعثرات.

لذلك، سيحاول هذا الملف من خلال محاوره البحثية، الكشف عن المنظومة التراثية التي أطرت حركية زحف أرباب الأيديولوجيات الميتافيزيقية نحو الحكم الأرضي وسياسة الناس باسم النبوءات المستقبلية؛ الأمر الذي يستدعي منا استجلاء دوافع الهروب إلى أحاديث الفتن في الفكر العربي ــ الإسلامي والركون إليها، كلما اشتد الصراع السياسي على السلطة، ثم محاولة فهمها وإدراك أبعادها السياسية والاجتماعية والنفسية في ضوء الضوابط الفقهية والقواعد الشرعية، وتفكيك عناصرها بالحفر في خلفياتها التاريخية، واستلهام معطيات العلم الحديث لإعادة تركيب معانيها التأويلية، ثم الوقوف على تصورات الفكر الإسلامي المعاصر وأدواته النقدية في بلورة

مداخل تنويرية ومناولات منهجية، لتجاوز محنة الجمود الفكري تجاه تراث الفتن وأشراط الساعة التي قوضت البناء الحضاري للعقلية الإسلامية، والسعي الإيجابي للخيرية الإنسانية.

وهكذا، يرى الكاتب سعيد الهبطي في «مقاربته المقارنة لأحاديث الفِتَن والصراع المذهبي بين السُّنة والشّيعة» أن «أحاديث الفتن والملاحم» هي تلك الأحاديث التي تَذكر علامات يوم القيامة، أو تشير إلى حروب ستقع بين المسلمين فيما بينهم، أو بينهم وبين غيرهم، أو تنبئ عن حوادث كونية كبرى، ستقع في جهات ما من العالم. وحيث إنها لا تحمل مضموناً واضحاً، يتناول حكماً شرعياً صريحاً، فقد جرت عادة المحدثين أن يذكروها في أواخر مصنفاتهم.

ويعتبر الباحث في دراسة الخطاب الديني المعاصر، أن أحاديث وآثار الفتن والملاحم قد تم التّراشق بها وإسقاطها في كثير من الحالات على هذا الطرف أو ذاك، أو هذه الحالة أو تلك، خاصة إبان تشكل الفرق الكلامية في الصدر الأول من تاريخ المسلمين، مشيراً إلى أن توظيفها ضد الخصوم السياسيين، وإسقاطها عليهم، كان يمثل سنداً قوياً لتدنيسهم دينياً وأخلاقياً لتبرير سحقهم سياسياً بجميع الوسائل الممكنة، بما في ذلك الاجتثاث والقتل.

ويشير إلى أن استدعاء هذه الأحاديث من جديد، يأتي في ظل الشعور بالإحباط وبالعجز التام عن تجاوز حالة الانكسار والوهن التي تعيشها الأمة العربية والإسلامية اليوم من احتقان طائفي ومذهبي.

> اتسمت النبوءة في النسق الديني، بأنها خبر، لا أمر للحشد، وبأنها مطلقة، لذلك لا يمكن الجزم بتنزيلها على طائفة أو واقعة معينة

وينبه في دراسته المعمقة إلى أن الخطاب الدينيّ الذي يوظف أحاديث الفتن، يؤسس لاستمرار الصراع الطائفي والسياسي في الوطن العربي، ويجعله ضرورة حتمية لا بديل عنها، داعياً في ذات الآن، إلى ضرورة تدارك هذا الاتجاه الخاطئ، والانعطاف به نحو بدائل أفضل، ترسّخ لفهم واعٍ للدين، تجعل منه جزءاً من الحل للصراعات التي تعيشها المنطقة العربية، وليس جزءاً من المشكلة.

يصف محمد هدهود الباحث في الفكر الإسلامي المعاصر، والمتخصص في فلسفة الدين، من خلال دراسته «الولع بالنبوة بين الدين والسياسة»، ما أسماه ظاهرة الولع بالنبوءات، باعتبارها هروباً من فعل القهر الحضاري إلى عالم يرفض الجدل التاريخي (اللاتاريخانية).

ويشير الباحث إلى أن هذه الرؤية المعادية للتاريخ تؤدي، إما إلى الاستعلاء الزائف باسم الدين الذي يقوم على القوة الغاشمة لا تحقيق القيم الدينية من أجل تعويض الجرح الحضاري الذي تعرضت له الذات الدينية؛ أو إلى رفض المسئولية الإنسانية في التاريخ (القعودية). لذلك، فهو يرى أن السياسي قد يستثمر هذا الولع فيوظفه للحشد نحو أغراضه السياسية من خلال تثبيت «الأسطورة الجبَّارة» في وعي المتدينين أو توطيد سلطته بإضفاء القداسة التي يملكها بموجب تمثيليته لكيانات ميتافيزيقية.

من هنا، ينبه هدهود إلى أن النبوءة اتسمت في النسق الديني، بأنها خبر لا أمر للحشد، وبأنها مطلقة، لذلك لا يمكن الجزم بتنزيلها على طائفة أو واقعة معينة. ويجري في هذا الإطار، دراسة تطبيقية على إحدى الجماعات الدينية التي تبنت تلك النبوءات الاسكاتولوجية، فآمنت بتاريخ دائري يتكرر وفق نفس السيناريوهات الحتمية، لتمكين الجماعة المؤمنة التي لا تتدخل فيه، وإنما تنتظر التمكين الإلهي بتدخل الله المباشر الذي يرسم خطها السياسي، فيجعلها مقدسة عند الأتباع، في تصور يشبه مفهوم «العود الأبدي» العدمي عند الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه.

أما سامح عسكر الباحث في الجماعات الإسلامية، فيناقش المداخل التنويرية والنقلة الفكرية المطلوبة لأحاديث الفتن من خلال ورقته «الإسلام وضرورة التنوير»، حيث ينطلق الكاتب من كون الإسلام، يأمر بالوحدة وعدم التشيع لأحزاب والتنازل للمصلحة العامة.

ويعتبر الكاتب المتخصص في تجديد الخطاب الديني، أن السلطة في العقلية العربية تحمل معنى التسلط والوصاية والعُزلة؛ لذلك وفي أجواء من نزعة التميز وحدة الخلافات السياسية، وشيوع فكرة الغزو صاغ العرب كتب التراث.

وبعد أن أورد النصوص المعتمدة عند السنة في منزلة الصحابي، وتلك المعتمدة عند الشيعة في منزلة آل البيت، خلص إلى كونها تدور في إطار خلط الدين بالسياسة عن طريق أداة واحدة، وهي مدح وتقريظ جماعات وأفراد معينين، اشتُهِروا بصراعهم على السلطة، دون رؤية عقلانية تضع الآخر في موقعه الصحيح.

> إن الإسلام يأمر بالوحدة وعدم التشيع لأحزاب والتنازل للمصلحة العامة

هذه الموقعة الصحيحة في رأي الكاتب المهتم بنقد التراث، يجب أولاً لتحصيلها وجعلها مدخلاً للتنوير المطلوب، عقد عمليات مراجعة شاملة وجذرية للتراث الديني في الطائفتين، مشيراً إلى أن التحدي الرئيس هو تصوّر جديد للدين يُحقق معاني الوحدة، والتخلص من رواسب التراث، وعدم جواز استدعاء مسائل الصحابة وآل البيت إلا في إطار اعتبارها قضايا تاريخية تأخذ صفة التاريخ بظروفه، داعياً إلى عدم القبول بحصر فهم الإسلام داخل حقبة زمنية يفشل في كل مرة من الفُكاك منها، ويتصف بكل صفاتها من الفوضى والفتنة والكذب والصراعات والجرائم، حيث أكد على ضرورة التوجه إلى الاهتمام أكثر بالإنسان المعاصر الذي هو عماد الأديان في فهم المتدينين، وعماد الحضارة في فهم البشرية.

أما الباحث التونسي نادر الحمامي، فيرى كما جاء في ورقته تحت عنوان «حديث «الرايات السود» التوظيف والتوظيف المضاد»، أن الحديث النبوي مشكل مرتبط بالأسانيد والمتون، الأمر الذي يدفع إلى النظر في العوامل التي وقفت وراء بروز مجموعة من الأحاديث النبوية ذات البعد السياسي.

وهكذا وقف الحمامي على حديث الرايات السود الذي يعتمد عند الجماعات المتسلطة، لتبرير قيام الدولة وتأسيس شرعية وجودها لاحقاً.



وبعد أن عرج الكاتب على الظروف التاريخية لهذا الحديث، خلص إلى كونه نتاج الثورة العباسية في مواجهة الأمويين. وبالتالي، يرى الكاتب أن استدعاءه عند التنظيمات الدينية المعاصرة بشكل انتقائي وعزله عن سياقاته الوقتية، ومعطيات تدوينه وظروفه هو أحد الإسقاطات الملاحظة لهذا النوع من الأحاديث، التي تستغل للاستقطاب والتعبئة والتجييش لإقامة الدولة باسم الدين.

وجاء في حوار الملف مع الباحث المغربي المتخصص في الشؤون الدينية والمغاربية، محمد قنفوذي، أن إسقاط أحاديث الفتن في عصرنا شرعنة للعنف باسم الخلافة الموعودة، وأنه هذه النوعية من الأحاديث حاضرة بقوة في تصور تنظيمات الإسلام الحركي بمختلف مشاربه وتلويناته التربوية والسياسية والجهادية. واعتبر أن المشاريع المجتمعية المنبثقة عن أحاديث الفتن، تكاد تنعدم باعتبارها أخباراً نبوية تتماشى مع الرؤية الدينية في الحفاظ على «رباط الجماعة» إيمانياً وروحياً، دون أن يكون لها تأثير على المجالات الأخرى.

ودعا محمد قنفوذي في هذا الحوار، إلى تجاوز الطرح العاطفي والوجداني لتلك الأحاديث، ملحاً على ضرورة التفكير في إعادة صياغة أحاديث الفتن والملاحم في قالبها الوسطي المعتدل، وتحديدها في إطارها الفقهي مع تمثل حقيقة المشترك الإنساني، حتى لا تستغل هذه النصوص في معاداة الشعوب، وتهديد أمنها واستقرارها.



بقلم : سعيد الهبطي

كاتب وباحث مغربي في الخطاب الديني المعاصر



أحاديث «الفِتَن» والصراع المَذهبي بين السُّنة والشّيعة مقاربة حديثية مقارنة

يعيش العالم العربي حالةً من الصراع المذهبي والسياسي، أنهكته وحالت دون استقراراه سياسياً واجتماعياً.

نتج هذا الوضع عن عوامل كثيرة متشعبة ومتداخلة، منها: شحن الخلافات السياسية بالطابع المذهبي والعقائدي؛ وهو أمر يزيد من تعميق الاختلاف، وصعوبة إيجاد الحلول، ذلك لأن الأيديولوجيا ستصبح في هذه الحالة، مؤثراً فعلياً يتجاوز حدود القضايا المختلف بشأنها، إلى الموقف من هذا الآخر المخْتَلَف معه بالدرجة الأولى.

مِنَ الأمور العقدية التي يتم شحن الصراع السياسي بها، ما يعرف بـ «أحاديث الفتن والملاحم». فما هي طبيعة هذه الأحاديث؟ وكيف يتم توظيفها في الصراع السياسي بالمنطقة العربية؟ وما هو تأثيرها على تماسك نسيج المجتمعات العربية والإسلامية على اختلاف إثنياتها العرقية ومذاهبها الدينية؟ وما الواجب فعله حيالها؟ كلها أسئلة أحاول أن ألْمَس إجابات لها في العرض التالي، في سياق دراسة حديثية، تعتمد المقارنة بين مَذهبيْ السّنة والشيعة.

التعريف بأحاديث الفتن والملاحم

الفتن جمع فتنة، وترجع في أصلها إلى الابتلاء والاختبار؛ قال ابن منظور: «وأَصلها مأْخوذ من قولك فتَنْتُ الفضة والذهب، إذا أَذبتهما بالنار لتميز الرديء من الجيِّدِ»[١]

١- محمد ابن منظور الإفريقي. لسان العرب؛ مادة «فتن».

والملاحم جمع مَلحمة، وهي الوقْعة العظيمة القتل، وألحَم فلان فلانا، إذا أمْعن في قتله حتى صار لحْما[٢].

و«أحاديث الفتن والملاحم» هي تلك الأحاديث التي تَذكر علامات يوم القيامة، أو تشير إلى حروب ستقع بين المسلمين فيما بينهم، أو بينهم وبين غيرهم، أو تنبئ عن حوادث كونية كبرى، ستقع في جهات ما من العالم.

والجامع بين المعنى اللغوي وهذه الأحاديث بشكل عام، اشتمالها على مضمون، يمثل اختباراً للمؤمن من حيث ضرورة الإيمان بها؛ وهذا طبعا، بالنسبة إلى الأحاديث التي ثبتت صحتها.

تتوزع الأحاديث عموماً، من حيث موضوعاتها الرئيسة، ووضوح دلالاتها على الحكم المراد منها، إلى مجالات متنوعة، فهناك أحاديث الأحكام؛ وأحاديث العقيدة؛ وأحاديث الرقاق والزهد؛ وأحاديث الفتن والملاحم؛ ..إلخ.

هذه الأخيرة تتنوع في نفسها إلى موضوعات عديدة، منها ما هو رئيس كتلك التي تتناول أشراط الساعة، والمهدي المنتظر؛ ومنها ما يمكن اعتباره موضوعاً جانبياً، من حيث إنه يشتمل على عدد أقل من الأحاديث مقارنة بسابقيه؛

> تم إسقاط أحاديث وآثار الفتن والملاحم، في كثير من الحالات على هذا الطرف أو ذاك، خاصة إبان تشكل الفرق الكلامية في الإسلام

ولأن هذا النوع من الأحاديث لا يحمل مضموناً واضحاً، يتناول حكماً شرعياً صريحاً؛ فقد جرت عادة المحدثين أن يذكروها في أواخر مصنفاتهم؛ فعلى سبيل المثال «كتاب الفتن» من أواخر ما جاء في الجامع الصحيح، للإمام البخاري تـ ٢٥٦هـ/٨٧٠م؛ وكذلك فعل الإمام مسلم تـ٢٦١هـ/٨٧٥م، حيث ذكر «الفتن وأشراط الساعة»، فقط قبل موضوعين من نهاية كتابه: «الجامع الصحيح»؛ وعلى هذا النهج، سار بقية أئمة الحديث، أمثال أبي داود، وابن ماجة، والترمذي، في سننهم ...إلخ.

لمحة عن كتب «الفتن والملاحم»

إلى جانب تدوينها في أواخر أمهات كتب الحديث، بعد أبواب العبادات وأحكام الزواج والطلاق...إلخ؛ فقد أفردها بعض العلماء بالتأليف، وجمعوها أو بعضَها في مؤلفات خاصة، إما على شكل أجْزاء حديثية أو مصنفات أكبر؛ ومن هذه الكتب:

«كتاب الفتن» لأبي عبد الله نُعيم بن حمّاد المروزي، تـ ٢٢٨هـ/٨٤٣م، ويُعد من أقدم ما صنف في هذا النوع من الأحاديث والآثار بشكل خاص؛ ويشتمل على غرائب كثيرة؛ لذا فقد حذر منه المحدثون؛ قال الذّهبي تـ ٧٤٨هـ/ ١٣٤٨م: «لا يجوز لأحد أن يحتج به، «أي ابن حمّاد» وقد صنف كتاب «الفتن» فأتى فيه بعجائب ومناكير»[٣].

٢ - نفسه مادة «لحم»

٣- انظر: «سير أعلام النبلاء» للذهبي؛ ترجمة «نعيم بن حماد بن معاوية»، والذهبي من أشهر المحدثين دراية واتزانا في مسألة «الجرح والتعديل».

ومنها «الفتن» للحافظ حنبل بن إسحاق بن حنبل الشيباني، تـ٢٧٣هـ/٨٨٦م؛ يورد حنبل بن إسحاق في هذا الكتاب، مجموعة من الأحاديث والآثار المتعلقة بظهور المسيح الدجال؛ وحسب محققه، د/ عامر حسن صبري، فإنه فقدت منه أجزاء أخرى في موضوعات مماثلة كـ «نزول عيسى، وخروج يأجوج ومأجوج، ..إلخ»، مستدلا على ذلك ببعض النقول من هذا الكتاب، وجدت لدى كل من الحاكم في كتابه «المستدرك» والحافظ ابن حجر في كتابه «فتح الباري»[٤].

ومنها: «التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة» لأبي عبد الله محمد القرطبي تـ٦٧١هـ/١٢٧٢م، ذكر فيه كثيرا من أبواب الفتن والملاحم، كـ: باب ما يكون من الفتن؛ وباب أسباب الفتن والملاحم، وباب ما ذُكر في ملاحم الروم...إلخ.

ومنها: «النهاية في الفتن والملاحم» للحافظ ابن كثير، تـ ٧٧٤هـ/١٣٧٢م؛ وهو كتاب مشهور متداول، مثل كتاب «التذكرة..» للقرطبي.

وهناك مصنفات متأخرة جدّاً أو معاصرة، منها: «أحاديث في الفتن والحوادث» لمحمد بن عبد الوهاب، تـ ١٢٠٦هـ/ ١٧٩١م؛ ذكر فيه مواضيع من قبيل «ملاحم الروم» و«ما جاء في المهدي»... إلخ.

ومنها كتاب: «إتحاف الجماعة بما جاء في الفتن والملاحم وأشراط الساعة» لحمود بن عبد الله التويجري، تـ ١٤١٣هـ/١٩٩٢م؛ أسقط فيه كثيرا من هذه الأحاديث على بعض الفرق الكلامية، اقتداء بما فعله غيره من بعض المحدثين المتقدمين.

لا يمكن اعتبار توظيف أحاديث الفتن والملاحم في الصراع بين المسلمين، خلافا دينيا محضا خارجا عن السياق السياسي

أحاديث «الفتن والملاحم» من حيث الصحة والضّعف

من أحاديث الفتن ما روي بأسانيد صحيحة في أمهات الكتب المعتمدة، كصحيحي البخاري ومسلم، وسنن أبي داود والترمذي...إلخ.

هذا النوع من هذه الأحاديث التي بلغت درجة المقبول، وهي في اصطلاح المحدثين: «صحيح لذاته» أو «صحيح لغيره» أو حسن لذاته» أو «حسن لغيره»[٥]، لا جدال فيها من حيث ثبوت سندها، وإنما يجب التعامل مع «مَتْنِها»؛ أي محتواها، بفهم سليم يحول دون إسقاطها بشكل عشوائي.

وهناك كثير من هذه الأحاديث والآثار مما لم يرق إلى درجة المقبول، بل بقي في حكم الضعيف أو الموضوع، ومن ذلك مثلا جل ما رواه نعيم بن حماد في كتابه «الفتن» المشار إليه سابقا، وخاصة في موضوع ما يعرف بـ «السفياني».

٤- الفتن، حنبل بن إسحاق بن حنبل الشيباني، ص ٦٨، ط. دار البشائر الإسلامية، بيروت. ١٩٩٨

٥- الحديث المقبول من حيث درجاته على أربعة أنواع، فإذا نال الحديث أعلى درجات الصحة من نفس سنده الذي روي به، حيث كان رواته في أعلى مراتب العدالة والضبط، فهو: «الصحيح لذاته»، وإذا نالها ليس من نفس سنده، وإنما بأسانيد أخرى قوّته؛ فهو «صحيح لغيره»، وحيث لم تكن هناك طرق، أي روايات أخرى، فإنه ينال درجة «الحسن لذاته»؛ وإن كان الحديث من حيث سنده لا يمكن وصفه بدرجة «الحسن»، لكن له قرائن من الروايات تشهد له، فهو «الحسن لغيره»؛ انظر: «نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، في مصطلح أهل الأثر» للحافظ ابن حجر العسقلاني باب: أقسام الخبر المقبول.





توظيف أحاديث الفتن والملاحم في الصراع السياسي قديماً

أحاديث وآثار الفتن والملاحم، تم التّراشق بها وإسقاطها في كثير من الحالات على هذا الطرف أو ذاك، أو هذه الحالة أو تلك، خاصة إبان تشكل الفرق الكلامية في الصدر الأول من تاريخ المسلمين.

فقد تم إسقاط بعضها مثلا على نهاية حكم بني أمية وقيام دولة بني العباس؛ وقد وضع نُعيم ابن حماد في كتابه «الفتن» باباً سماه: «العلامات في انقطاع مُلك بني أمية»؛ ساق فيه مجموعة من الآثار في انقطاع مُلكهم؛ ووضع باباً آخر سماه: «خروج بني العباس»؛ ذكر فيه أيضاً عدداً من الآثار.

كما تم إسقاط هذه الآثار على بعض الشعوب الإسلامية كالأمازيغ، حيث يقول نعيم بن حماد في كتابه السالف الذكر، باب «ما يكون من فساد البربر وقتالهم في أرض الشام ومصر، ومَن يقاتلهم، ومنتهى خروجهم، وما يجرى على أيديهم من سوء سيرتهم»؛ وذكر فيه آثارا كثيرة لا يخفى ما فيها من السّخف والغرابة.

كما تم إسقاط أحاديث الفتن بشكل صريح، على بعض الفرق الكلامية التي وصفت من قبل أهل السنة بأنها مبتدعة؛ مثل «الخوارج» و«الروافض» و«القدرية»؛ ويعتبر «الخوارج» من أكثر الفرق التي نالت حظا وافرا من هذا الإسقاط؛ حيث وُضِعت لها أبواب خاصة وصريحة تحت اسم: «باب ما جاء في الخوارج».

وكمثال على ذلك كتاب: «مجمع الزوائد»[٦] للحافظ الهيثمي تـ ٨٠٧هـ/١٤٠٥م؛ فقد روى تحت هذا العنوان آثارا وأحاديث كثيرة منها:

« .. أُتي رسول الله «ص» بدنانير يقسمها وعنده رجل أسود مَطْموم الشعر[٧]، عليه ثوبان أبيضان بين عينيه أثر السجود، فتعرض لرسول الله «ص» فأتاه من قبل وجهه فلم يعطه شيئا، فأتاه من قبل يمينه فلم يعطه شيئا، ثم أتاه من خلفه فلم يعطه شيئا، فقال: والله يا محمد ما عدلت في القسمة منذ اليوم؛ فغضب رسول الله «ص» غضبا شديدا ثم قال: «والله لا تجدون بعدي أحدا أعدل عليكم مني ثلاث مرات»، ثم قال: «يخرج من قبل المشرق رجال كان هذا منهم، هديهم هكذا، يقرؤون القرآن لا يجاوز تراقيهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، لا يرجعون إليه، ...، لا يزالون يخرجون حتى يخرج آخرهم؛ فإذا رأيتموهم فاقتلوهم، شر الخلق والخليقة»[٨].

ومما يحسن التذكير به هنا، أن توظيف أحاديث الفتن والملاحم في الصراع بين المسلمين قديماً، على اختلاف مذاهبهم وطوائفهم، لا يمكن اعتباره خلافا دينيا محضا خارجا عن السياق السياسي، وإنما هو اختلاف ممزوج بالدين والسياسة معا، حيث لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، وذلك لأن السلطة السياسية حينها كانت تعتمد في اكتساب شرعيتها على الدين بالدرجة الأولى؛ فتوظيف أحاديث الفتن ضد الخصوم السياسيين، وإسقاطها عليهم، كان يمثل سنداً قوياً لتدنيسهم دينيا وأخلاقياً، وبالتالي لتبرير سحقهم سياسيا بجميع الوسائل الممكنة، بما في ذلك الاجتثاث والقتل؛ كما رأينا في هذا الحديث الذي تم إسقاطه على الخوارج.

٦- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد لأبي بكر نور الدين بن علي الهيثمي؛ نشر، دار الفكر، بيروت. ١٤١٢هـ. ١٠. أجزاء.
٧ -أي «جزّه واسْتَأْصله»، انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، للإمام الجَزَري، مادة «طمم».
٨- مجمع الزوائد. باب ما جاء في الخوارج.

فجل الفرق الإسلامية، كالشيعة والخوارج،...إلخ، قد نشأت كما هو معلوم، لأسباب سياسية؛ بل المعتزلة أيضا في رأي كثير من الباحثين مستشرقين[٩] وعرب، إنما نشأت لأسباب سياسية؛ أو على الأقل لأسباب دينية وسياسية معا، كما هو رأي بعض الباحثين الذين يحاولون أن يكونوا أكثر دِقة في الموضوع[١٠].

«السّفياني» والصراع المذهبي بين السنة والشيعة في الوقت الراهن

عملية إسقاط أحاديث الفتن والملاحم على هذا الطرف أو ذاك، وتوظيفها لخدمة المشروع العقائدي والسياسي لهذا المذهب أو ذلك، لم يكن مجرد حالة واحدة مرت في تاريخ المسلمين، بل كان يتم استدعاؤها بين الحين والآخر،

٩- على سبيل المثال: Josef Van Ess. Theologie und Gesellschaft im ٢. und ٣. B٢. Jahrhundert Hidschra. ٣٣٥-٣٤٢

١٠- انظر: عبد المجيد بن حمدة، المدارس الكلامية بإفريقية إلى ظهور الأشعرية. ص ١٦١. ط، دار العرب، تونس. ١٩٨٦

خاصة خلال الفترات التي كانت تعرف فيها الأمة حالات من الاضطراب الفكري والمجتمعي.

وفي ظل ما تعيشه الأمة العربية والإسلامية اليوم من احتقان طائفي ومذهبي، أدى إلى تفككها اجتماعيا وسياسيا، وجعلها تشعر بالإحباط والعجز التام عن تجاوز حالة الانكسار والوهن التي تعيشها، تم استدعاء هذه الأحاديث من جديد، ووجدت لها مكانا خصباً، يسمح برواجها والتراشق بها، وإطلاقها في كل الاتجاهات.

من هذه الآثار، تلك المرتبطة بما يعرف بـ»السّفياني».

وقد آثرت الحديث عنه لما له من تشعبات ترتبط بظهور الإمام المهدي، وبوقوع بعض الملاحم الكبرى في أرض الشام، وفي مدينتي مكة والمدينة، وهو ما يذكي الصراع الطائفي بنكهته السياية، سواء بين الشيعة والسنة من جهة، أم بين أهل السنة فيما بينهم من جهة ثانية؛ حيث أصبح كثير من الشيوخ والدعاة مثلا، لا يجدون حرجا في إسقاط هذه الآثار على نهاية حكم آل سعود، أو على الجماعات الإسلامية المسلحة، وهو نفس ما تقوم به هذه الجماعات في المقابل، إذ تتخذ خاصة من أحاديث «الملاحم» سندا لها وتسقطها على نفسها لكن بصيغة إيجابية؛ أي بما يفيد أنها الطائفة المنصورة التي على الحق، وأن خصومها المسلمين المناوئين لها، إنما هم مجرد مرتدين وعملاء[11].

> بلغ الهوس بشخصية السفياني أن تم إسقاطها في الوقت الحاضر على يد الرئيس العراقي الراحل صدام حسين

مَن هو السّفياني؟

خلاصة ما ذُكر فيه: أنه رجل من نسْل خالد بن يزيد بن أبي سفيان، ضخم الجسم، في وجهه أثر الجُدَري، يظهر آخر الزمان في ناحية دمشق، بالتّزامُن مع ظهور المهدي، الذي سيرسل إليه جيشاً فيهزمه السُّفياني، ثم يسير إليه السفياني في ثمانين ألفاً من قومه، معظمهم من قبيلة تُسمَّى «كلْب»؛ ثم إنه سيقصد الكعبة لتخريبها، لكن وقبل وصوله إليها، سيُخسَف به وبمن معه بضواحي المدينة المنورة، ولن ينجو منهم إلا شخص واحد، سيخبر عما وقع لهم.

أشهر مُحَدِّثي «أهل السنة»، الذين تناولوا موضوع «السفياني» بنوع من التفصيل، هو نُعيم بن حماد في كتابه «الفتن»، وقد رأينا سابقاً أن الإمام الذهبي ضعّف ابن حماد هذا، وحذر من اعتماد كتابه.

لكن المشكلة هنا، أن قضية «السفياني» ذُكرت في مصادر أخرى من كتب الحديث المعتمدة، ومنها ما رواه الحاكم في كتابه: «المُسْتدرك»[12]:

«عن ابن مسعود قال: قال لنا رسول الله «ص»: أحذركم سبع فِتَن تكون بعدي: فتنة تقبل من المدينة، وفتنة بمكة، وفتنة تقبل من اليمَن، وفتنة تقبل من الشام،

١١- صار هذا رائجا في وسائل الإعلام، يكفي إلقاء عناوين على اليوتوب أو جوجل، مثل: «جفاف بحرة طبرية .. وخروج المهدي لينهي حكم آل سعود» أو «أصحاب الرايات السود ..» أو «الملاحم ..» ليقف المرء على ما لا يحصى من الأمثلة.

١٢- المستدرك على الصحيحني، لأبي عبد الله الحاكم النيسابوري. ط، دار الكتب العلمية بروت. ١٩٩٠. ٤ج. تـ مصطفى عبد القادر عطا.



وفتنـة تقبـل مـن المـشرق، وفتنـة تقبـل مـن المغـرب، وفتنـة مـن بطـن الشـام، وهـي السّـفياني»[١٣].

هـذا الحديـث في سَـنَدِه نُعيـم بـن حمّـاد المشـار إليـه سـابقا، لـذا فقـد ضعّفَـه الذهـبي[١٤] بقولـه: «هـذا مـن أَوَابِـدِ[١٥] نُعيـم بـن مهـدي»؛ لكـن مـع ذلـك صححـه الإمـام الحاكـم بقولـه: «صحيـح الإسـناد».

الإشـكال المعقـد بالنسـبة إلى موضـوع «السـفياني» أنهـا شَـخصية ترتبـط بظهورهـا مجموعـة مـن الفـتن والملاحـم الـتي تعـني سـقوط دولـة وقيـام أخـرى، وظهـور طائفـة الشـيعة عـلى السـنة، وانتصـار الأمـة الإسـلامية عـلى أعدائها...إلـخ؛ وهـو أمـر راج في أوسـاط المسـلمين اليـوم، سـنة وشـيعة.

ولمبالغـة الاتجـاه السـلفي في الاهتمـام بالمرويـات، فقـد أعـاد محمـد بـن عبـد الوهـاب في كتابـه «أحاديـث في الفـتن والحـوادث»، وحمـود التويجـري في كتابـه: «إتحـاف الجماعـة ..» المشـار إليهمـا سـابقا، الترويجَ لبعـض الآثـار المرويـة في قضيـة «السـفياني»؛ ومـع أن التويجـري نفسـه ذكـر أنـه «لـم يجئ في خروجـه[١٦] حديـث صحيـح يعتمـد عليـه»، إلا أنـه اعـترض عـلى تضعيـف الإمـام الذهـبي لنعيـم ابـن حمـاد، مرجحـا تعديـل الإمـام أحمـد لـه[١٧]؛ وأكـثر مـن ذلـك، ادعـى أنـه قـد وقـع بالفعـل مصـداق الفـتن الـواردة في حديـث الحاكـم المذكـور قبـل قليـل؛ وأنـه لـم يبـق منهـا سـوى فتنـة السـفياني[١٨].

وفتنـة «السـفياني» الـتي قـال عنهـا التويجـري، إنهـا لـم تقـع بعـد، سـبق ادعـاء وقوعهـا في عهـد الأمويـين.

فقـد تـم إسـقاطها عـلى رجـل يدعـى: حبيـش بـن دُلجـة؛ وهـو قائـد كان قـد أرسـله مـروان بـن الحكـم لقتـال ابـن الزّبـير في مكـة؛ إلا أنـه انهـزم قـرب المدينـة عـلى يـد جيـش وُجّـه لـه مـن البـصرة[١٩]؛ وقـد أكـد ذلـك الحاكـمُ بمـا رواه عـن الوليـد بـن عيـاش، أن فتنـة الشـام؛ أي «فتنـة السـفياني» كانـت مـن قِبَـلِ بـني أُميّـة[٢٠].

وقـد بلـغ الهـوس بشـخصية السـفياني أن تـم إسـقاطها في الوقـت الحـاضر عـلى يـد الرئيـس العـراقي الراحـل صـدام حسـين، وألفـت في ذلـك كُتيّبـات، منهـا: «البيـان النبـوي بانتصـار العراقيـين عـلى الـروم: أمريكـا ..»[٢١].

وإذا كان ظهـور شـخصية «السـفياني»، ومـا يرتبـط بهـا مـن ملاحـم، قـد وجَـدت طريقهـا إلى عقـول بعـض أهـل السـنة، بالرغـم ممـا في ثبوتهـا مـن الـكلام بـين أهـل الحديـث؛ فإنهـا بالنسـبة إلى الشـيعة أمـر جـازم لا شـك فيـه؛ وذلـك ليـس حبـا فيـه، إذ إنهـم يلعنونـه، وإنمـا لأن ظهـوره مرتبـط بظهـور «الإمـام المهـدي»؛ والسـفياني وإن كان

١٣- ن.م. كـ: الفتن والملاحم.

١٤- نفسه.

١٥- أي من منكراته. يطلق المحدثون هذه اللفظة على الراوي الذي يحدث بالمنكرات والأخبار الواهية.

١٦- أي السفياني

١٧- أي قال بصحة الرواية عنه.

١٨- انظر: «باب ما جاء في الفتن الكبار» من كتابه: إتحاف الجماعة ..»

١٩- تاريخ الأمم والملوك، لابن جرير الطبري، باب: «ما جاء في هلاكه» أي «مروان بن الحكم». دار الكتب العلمية؛ بيروت. ط الأولى، ١٤٠٧هـ ٥أجزاء.

٢٠- «المستدرك على الصحيحني» م س.

٢١- لفاروق الدسوقي، طبع، ١٩٩٧

سيحارب «الإمام المهدي»، -وهذا سبب مَقْتِهِم له-، إلا أن الإمام المهدي سيتغلب عليه أخيراً، وبالتالي نهاية حكم أهل الحجاز وظهور المذهب الشيعي ممثلا للأمة الإسلامية.

تتردد هذه التفاصيل في العديد من المصادر الشيعية، خاصة كتاب: «بحار الأنوار الجامعة لدُرَرِ أخبار الأئمة الأطهار»[٢٢] للشيخ محمد باقر المَجْلسي ت ١١١١هـ/١٦٩٩م؛ وهو كتاب ضخم جدا، جمع فيه عددا كبيرا من الروايات المتناثرة في المصادر الشيعية المتقدمة عن ظهور الإمام المهدي واستيلائه على الحجاز بعد تَغَلُّبه على جيش «السفياني»؛ كما ينقل ما يدعم ذلك من كتب أهل السنة كتفسيرَيْ البيضاوي والكشاف وغيرهما، إلا أنه لا يلتزم ما يشترطه أهل السنة في نقل الأخبار.

فالجزئيات والتفاصيل التي يسردها المؤلف عن صراع «السفياني» و«الإمام المهدي»، إنما أفْرَدها «أهلُ السنة» في المصادر، التي اختصت بجمع الآثار الضعيفة والموضوعة، مثل كتابي: «الموضوعات»[٢٣] و«اللّآلِئِ المصْنوعَة»[٢٤].

وقد بات واضحاً، أن كثيرا من شيوخ ومَرَاجِع الشيعة أصبحوا يدفعون في سبيل ترسيخ الإيمان بما جاء في قضية «السفياني»، بالرغم مما يؤدي إليه ذلك من مزيد الاحتقان بين السنة والشيعة؛ مستغلين في ذلك وسائل الاتصال الحديث، وبأسلوب فيه من العبارات ما يطرح أكثر من علامة استفهام، كعبارتي: «تحرير مكة» و«حكومة الحجاز».

> إن كثيرا من شيوخ ومَرَاجِع الشيعة أصبحوا يدفعون للإيمان بما جاء في قضية «السفياني»، بالرغم مما يؤدي ذلك من مزيد الاحتقان بين السنة والشيعة

وكمثال على ذلك، يقول المرجع الشيعي علي الكوراني، وهو يشرح قصة «السفياني» تحت عنوان: «جيش السفياني إلى الحجاز (جيش الخسف)»: «سنتعرض في حركة الظهور المقدس، إن شاء الله، إلى حالة الصراع السياسي التي تحدث في الحجاز، على أثر مقتل حاكمه عبد الله، وعدم اتفاقهم على حاكم بعده، وصراع القبائل الحجازية على السلطة، الأمر الذي يضعف حكومة الحجاز، ويسمح للمهدي عليه السلام أن يبدأ حركته في مكة ويحررها، ويحكم سيطرته عليها. ففي هذه المرحلة، وعندما ترى حكومة الحجاز عجزها عن القضاء على حركة المهدي عليه السلام، تقوم هي أو تقوم الدول الكبرى بتكليف السفياني بهذه المهمة، فيوجه قواته إلى المدينة المنورة ثم إلى مكة المكرمة، بينما يعلن المهدي عليه السلام للمسلمين وللعالم بأنه ينتظر المعجزة الموعودة على لسان النبي «ص»، وهي الخسف بجيش السفياني بالبيداء قرب مكة، وأنه بعد هذه المعجزة سيتابع حركته المقدسة»[٢٥].

٢٢- من المصادر المشهورة لدى الشيعة الإثنا عشرية. أورد هذه الأخبار في ك: ١٣ والمعنون بـ: «الغيبة وأحوال الحجة القائم» بدءا من الباب ٢٥ «علامات ظهوره صلوات الله عليه، من السفياني إلى الدجال وغير ذلك»؛ ط، مؤسسة إحياء الكتب الإسلامية، قم. إيران.

٢٣- لابن الجوزي، عبد الرحمن ابن فرج.

٢٤- اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، لجلال الدين السيوطي.

٢٥- انظر المقالة في موقعه على الرابط: http://www.alameli.net/books/?id=٢١٥٨ ونفس الكلام يردده كثير من مراجع الشيعة الآخرين.

لا يخفى ما في هذا النص من تغلغل الأيديولوجيا في الصراع السياسي القائم بين السنة والشيعة في الوطن العربي.

فالإمام المهدي في النص يمثل الشيعة، وهو رمز للخير الذي سيحرر الحجاز ومكة من «السّنة» المحتلين لها، ومن ثم سيخلص الأمة الإسلامية كَكُل من سيطرة الأعداء عليها؛ وفي المقابل، فإن «السفياني» يمثل السّنّة، وهو رمز للشر، لأنه سيقف في وجه حركة الإمام المهدي المقدسة؛ وسيكون مدفوعا في ذلك من قبل حكومة الحجاز السّنّية، ومن حلفائها من الدول الكبرى.

وهكذا، نكون أمام خطاب دينيّ يوظف أحاديث الفتن من أجل التأسيس لاستمرار الصراع الطائفي والسياسي في الوطن العربي، ويجعل ذلك وكأنه ضرورة حتمية، لن نجد بديلاً ولا محيداً عنها، وأنه علينا جميعا - سنة وشيعة-، أن نظل مشحونين بهذا الصراع، ننقله من جيل إلى جيل، ولا نملك حياله سوى الانتظار، والبقاء على هذا الوضع المشحون إلى أن يحدث هذا الخلاص الموعود.

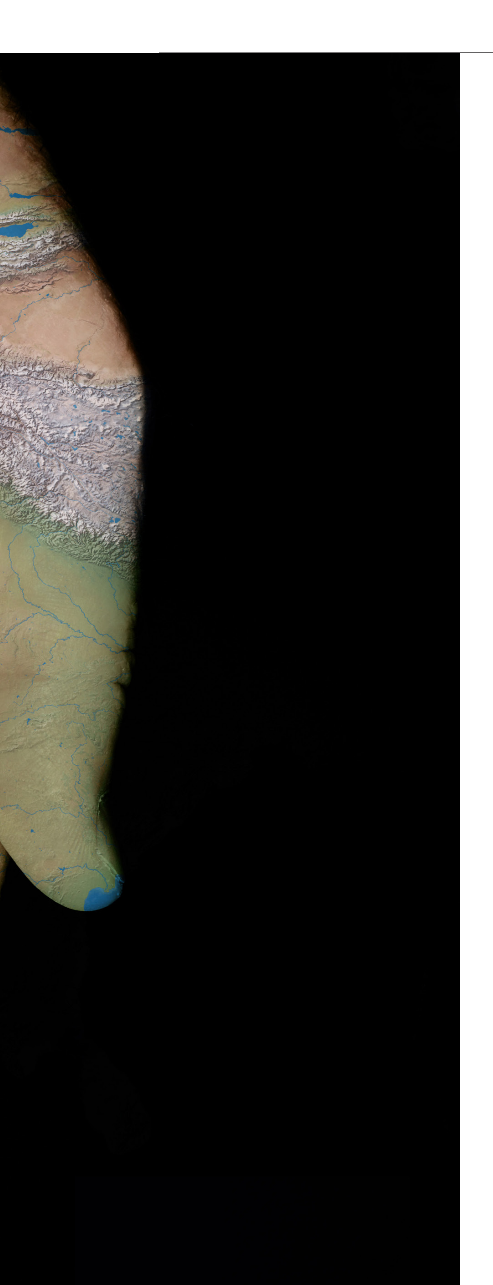
خلاصة

إن الإيمان بالغيب جزء من عقيدة المسلم، وقد أثنى الله تعالى على المؤمنين في القرآن الكريم، لكونهم يؤمنون بالغيب؛ لكن ما يجب في المقابل استيعابه هنا، هو أن التعلق بأحاديث الفتن والملاحم، والعمل على إسقاطها هنا أو هناك، ليس من الغيب الذي يُعتبر معيارا لقوة الإيمان، وبالتالي فإن رواجها اليوم في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، لا يعبر عن التدين المتوازن والسليم، بقدر ما هو مؤشر لحالة من الاضطراب الفكري والنفسي يعيشها المجتمع، حالة تدفعُه إلى اليأس والاتّكالية.

يمثل الإمام المهدي في النص عند الشيعة رمز الخير الذي سيحرر الحجاز ومكة من «السّنة» المحتلين لها

إن الترويج لأحاديث الفتن بشكل عام، ولمسألة «السفياني» بشكل خاص، وإسقاطها عشوائيا على واقعنا اليوم، هو مجرد تكرار للأخطاء التي فعلها سلفنا في السابق، ولن يكون لها من مردود إيجابي سوى مزيد من الصراع المذهبي والسياسي في العالم العربي والإسلامي، بما تضخ فيه من شحنة عقائدية وطائفية لا يمكن النجاة من آثارها المدمرة.

فالمطلوب إذن، هو تدارك هذا الاتجاه الخاطئ، والانعطاف به نحو بدائل أفضل، ترسّخ لفهم واعٍ للدين، لتجعل منه جزءا من الحل للصراعات التي تعيشها المنطقة العربية، وليس جزءاً من المشكلة.





بقلم : نادر الحمّامي
باحث تونسي

حديث «الرايات السود» التوظيف والتوظيف المضادّ

الحديث النبوي نصّ مشكل. هذا ما يمكن استنتاجه بصورة عامّة، إذا ما اطّلعنا على المجاميع الحديثيّة من جهة، وعلى الدراسات العلميّة الحديثة والمعاصرة الجادّة المتعلّقة بها من جهة أخرى. ووجه الإشكال في الحديث النبوي له أبعاد مختلفة، يضيق المقام بالتعرّض لها في هذه الورقة القصيرة، ويكفي أن نشير إلى أنّ الإشكال قد يرتبط بالأسانيد وقد يتعلّق بالمتون، وقد يتوجّه البحث إلى النظر في العوامل الّتي تقف وراء تشكّل مجموعة من الأحاديث ذات بعد سياسيّ بالأساس، لتصبح قراءة المرويّات في ضوء المعطيات التاريخيّة المتوفّرة للباحث أمرا لا مفرّ منه، ذلك أنّ منطلقنا المنهجيّ هو اعتبار الحديث النبويّ وليد عصر التدوين، وهو بالتالي واقع تحت تأثير الظرف الحضاري العام الّذي عرفه التاريخ الإسلامي بأبعاده الفكريّة والاجتماعيّة والسياسيّة.

في هـذا السـياق العـامّ، يمكـن تنزيـل مئـات الأحاديـث النبويّـة ذات البعـد السياسي، وهـي أحاديـث تتخـذ أشكالاً مختلفـة تـتراوح بـين التعبـير المبـاشر الواضـح، لتصـل إلى الترمـيز والصـور أحيانـاً. ومـن اللافـت للنظـر، أن يجـد المتصارعـون سياسـيّا في المرويّـات عـن النـبيّ مـا يـبرّر المواقـف المتضاربـة، وهـو أمـر بيّنـه بشـكل واضـح، عـلى سـبيل المثـال، المستشـار عبـد الجـواد ياسـين حـين بحـث فيمـا أسـماه «التنصيـص السـياسي في العـصر الأمـوي» و«التنصيـص السـياسي في العـصر العبّـاسي»، وهـو تنصيـص كمـا يلاحـظ مـن العنوانـين، يوحـي بـأنّ الخصـوم السياسـيين يجـدون في الحديـث النبـوي مـا يـبرّر قيـام دولتهـم ويشرّع لهـا، ويردّ عـلى الخصـوم ويشـوّههم[1]. والجديـر بالملاحظـة أنّ ذلـك «التنصيـص السـياسي» يتجـاوز مـا خصّصـه الـرواة مـن أبـواب الإمـارة إلى أبـواب أخـرى في مجاميعهـم، مـن بينهـا أبـواب الفـتن والملاحـم، وهـي أبـواب في الحديـث جمعـت الكثـير مـن المرويّـات الّـتي عُـدّت إنـذاراً مـن النـبيّ أو تبشـيراً منـه بمـا سـيقع في «آخـر الزمـان»، واعتـبرت تلـك الأحاديـث

١- عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النصّ والتاريخ، المركز الثقافي العربي، ط2، ص ص 258- 292، والأمثلة هناك كثيرة على «التنصيص السياسي»، وبأشكال مختلفة.

من «علامات النبوّة»، غير أنّنا نحسب أنّ ذلك يندرج بامتياز ضمن التبريرات اللاحقة تاريخيّا، للتشريع لقيام خلافة أو دولة ما، أو تبرير ما وقع في التاريخ من حروب أو مقاتل[٢]، فهي لها في الغالب طبيعة سياسيّة. ويمكن في هذا المجال أن نقدّم مثالاً من كتب القدامى، وتحديداً من كتاب علامات النبوّة للماوردي؛ فقد وضع الباب الثاني عشر من كتابه تحت عنوان «في إنذار النبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم بما سيحدث بعده». وفي الباب أحاديث متعلّقة بإنذار النبيّ لعليّ بأنّه سيؤمّر ويقتل، وإنذار بولايتي أبي بكر وعمر، وبمقتل عثمان، وبشهادة طلحة بن عبيد الله، وبإعلام فاطمة بأنّها أوّل الملتحقين من أهل بيته به، وبمشاركة عائشة في حرب الجمل، وبصلح الحسن، وبمقتل الحسين بكربلاء، وبخروج المختار الثقفي، وإنذاره بالحجّاج بن يوسف، وإنذاره بولاية معاوية، وأخيرا إنذاره بولاية بني العبّاس.

وكما يمكن ملاحظته بسهولة، فإنّ الأحاديث التي نقلها الماوردي في هذا الباب مرتبطة بأمرين أساسيّين: الفتن والسياسة، هذا إضافة إلى تبرير المتناقضات من قبيل التشريع لخلافة الأمويين والتشريع لخلافة العبّاسيين في الآن نفسه.

في هذا الإطار، يمكننا تنزيل حديث مرفوع إلى النبيّ نقف عليه في مجاميع الحديث، وهو مرويّ بطرق مختلفة سندا ومتنا وسنصطلح عليه بحديث «الرايات السود»، وهو حديث عاد بقوّة اليوم إلى المنتديات الإعلاميّة والتحليليّة بحكم ما تعرفه بعض المجتمعات الإسلاميّة من ظهور جماعات تنتسب إلى ذلك الحديث، وتعتبر نفسها معنيّة به أو ببعض طرقه كما سنرى لاحقا، ونقصد جماعات من قبيل ما يسمّى «تنظيم الدولة الإسلاميّة بالعراق والشام» المعروف اختصارا بـ «داعش»، وكذلك جماعات «أنصار الشريعة»، و«جبهة النصرة» وغيرها ممّن يشتركون في «الرايات السود» التي اتّخذوها شعاراً لهم.

> إنّ الأحاديث التي نقلها الماوردي في هذا الباب مرتبطة بأمرين أساسيّين هما الفتن والسياسة، وتبرير المتناقضات

وقبل التعرّض إلى الروايات المتعلّقة بذلك وتوظيفها، رأينا المفيد الإشارة سريعا إلى شيء من تاريخ اتّخاذ «الرايات السود»، ودون إطناب كثير في التفصيل التاريخي، يمكن الاطمئنان إلى أنّ إبراهيم بن محمّد بن عليّ بن عبد الله بن عبّاس، المعروف بإبراهيم الإمام، أحد قادة الكيسانيّة الثائرين على الأمويّين، هو من اتّخذ السواد شعارا للعبّاسيين سنة ١٢٥ هـ، لا أسوة بما يروى عن راية النبيّ السوداء في فتح مكّة، ولا اقتداء بما براية عليّ بن طالب في حروبه فحسب، وإنّما انسجاما أيضا مع بعض الروايات المؤكّدة لقدوم رايات سود من الشرق لمقاومة الظلم الأمويّ، وكان الشرق مدقّقا في بعض الروايات: خراسان، ذلك أنّ قائد إبراهيم الإمام كان أبا مسلم الخراساني المعروف أيضا باسم «صاحب الدعوة»، لما كان له من دور حاسم في قيام الدولة العبّاسيّة. وتعلمنا الأخبار أنّ إبراهيم خفّف من المعارضة التي قامت ضدّ أبي مسلم الخراساني بتقديمه على أنّه «من أهل البيت».

إنّ العناصر الأساسيّة هنا هي الرايات السود، والخروج من خراسان أي من الشرق، والانتساب إلى أهل البيت. وهذه العناصر هي ما تشكّل العمود الفقري لحديث «الرايات السود» الّذي كان في البداية يمجّد أصحاب تلك الرايات، بل يحثّ

٢- الماوردي، أعلام النبوّة، بيروت، دار إحياء العلوم، 1992، ص ص 153 - 157





على اتّباعهم، باعتبارهم على الحقّ. والملاحظ أيضا أنّ أغلب تلك الأحاديث تدقّق بعض الأمور الّتي تجعلنا نذهب إلى أنّه وليد الثورة العبّاسيّة الشيعيّة في البداية، ومن الأمثلة العديدة على ذلك الحديث التالي:

«عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: أتينا رسول الله (ص)، فخرج إلينا مستبشرا يعرف السرور في وجهه فما سألناه عن شيء إلا أخبرنا به، ولا سكتنا إلا ابتدأنا حتّى مرّت فتية من بني هاشم فيهم الحسن والحسين، فلمّا رآهم التزمهم وانهملت عيناه، فقلنا: يا رسول الله، ما نزال نرى في وجهك شيئا نكرهه؟ فقال: إنّا أهل بيت اختار الله لنا الآخرة على الدنيا، وأنّه سيلقى أهل بيتي من بعدي تطريداً وتشريداً في البلاد، حتى ترتفع رايات سود من المشرق، فيسألون الحق فلا يعطونه، ثمّ يسألونه فلا يعطونه، ثمّ يسألونه فلا يعطونه، فيقاتلون فينصرون فمن أدركه منكم أو من أعقابكم، فليأت إمام أهل بيتي ولو حبوا على الثلج، فإنّها رايات هدى يدفعونها إلى رجل من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي، فيملك الأرض فيملؤها قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما»[٣].

هذا الحديث المرويّ في أحد أهمّ مجاميع الحديث السنيّة «الصحيحة»، ينطق بتشيّعه في كلّ تفاصيله ليُختم بالإشارة إلى فكرة المهدي المنتظر من أهل البيت ويكاد يفصح عن اسمه، فاسم محمّد (يواطئ اسمه اسمي)، واسم أبيه عبد الله (واسم أبيه أبي)، هو إذن محمّد بن عبد الله، من أهل البيت، ويدّعي أنّه المهدي المنتظر؛ بيسر كبير يمكننا القول إنّ الشخص المشار إليه هو محمّد بن عبد الله

٣- الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، (كتاب الفتن والملاحم)، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1990، ج4، ص 511

بن الحسن بن الحسين المعروف باسم ذي النفس الزكيّة، وهو الّذي اعتبر نفسه المهديّ المنتظر، وكان العبّاسيّون ومن بينهم أبو العبّاس السفّاح وأبو جعفر المنصور والشيعة قد بايعوه٤.

قد لا يدع البحث التاريخي مجالا للشكّ في أنّ هذا الحديث هو نتاج الثورة العبّاسيّة على الأمويّين، تلك الثورة الّتي بدأت في التبلور شيئا فشيئا مع التوّابين، ثمّ مع المختار الثقفي الّذي تنسب إليه الكيسانيّة في بعض كتب الفرق والمقالات والعقائد، ومن المعلوم أنّ الحركتين تنسبان إلى الشيعة المطالبين بدم الحسين مع التركيز على فكرتي الاضطهاد والمنقذ الإلهي المتجسّد في نظريّة المهدي المنتظر. ونحسب أنّ الأمور ستتغيّر كلّيّا بعد قيام الدولة العبّاسيّة آخذة شرعيّتها الروحيّة من القرابة من النبيّ، فرغم بقاء فكرة المهدي المنتظر، فإنّها في أحاديث عديدة أخرى ستغيب التفصيلات الموحية باسم ذلك المهدي المشار إليه في خبر الحاكم النيسابوري، إذ ستتولّد أحاديث تشيد بأصحاب الرايات السود، وتلمّح إلى العبّاسيين وأنّ المهديّ منهم، لكن مع تغييب التلميح إلى ذي النفس الزكيّة الّذي خرج هو بدوره على بني العبّاس لاحقاً، فقتله أبو جعفر المنصور.

هذه الأحداث لم تترك في صيغ الحديث إلاّ ما يلمّع صورة العبّاسيين ويدعمهم، فروي الحديث بطريقة أخرى عن ابن مسعود ونصّه: «عن عبد الله قال: بينما نحن عند رسول الله (ص) إذ أقبل فتية من بني هاشم فلمّا رآهم النبي (ص) اغرورقت عيناه وتغيّر لونه، قال: فقلت: ما نزال نرى في وجهك شيئا نكرهه. فقال: إنّا أهل بيت اختار الله لنا الآخرة على الدنيا، وإنّ أهل بيتي سيلقون بعدي بلاء، حتى يأتي قوم من قبل المشرق معهم رايات سود، فيسألون الخير فلا يعطونه فيقاتلون فينصرون فيعطون ما سألوا فلا يقبلونه، حتى يدفعوها إلى رجل من أهل بيتي فيملؤها قسطا كما ملؤوها جورا فمن أدرك ذلك ولو حبوا على الثلج»٥. ويروى الحديث بطرق أخرى مختصرة، ولكن يشار فيه إلى الشام بطريقة أو بأخرى؛ أي مركز حكم الأمويين، ممّا يدعم أنّها عبّاسيّة بامتياز من قبيل ما روي «عن أبي هريرة قال: قال رسول الله (ص): تخرج من خراسان رايات سود لا يردها شيء، حتى تنصب بإيلياء»[٦]. ونقف على صنف آخر من الروايات، يشير إلى مكان انطلاق الرايات السود؛ أي خراسان، ويؤكّد أنّها رايات المهدي، ولكن لا يبيّن مكان وصولها، وهذا ما نقف عليه في رواية ابن حنبل: «عن ثوبان قال: قال رسول الله (ص): إذا رأيتم الرايات السود قد جاءت من قبل خراسان فأتوها، فإنّ فيها خليفة الله المهدي»[٧].

تنتسب حركتا التوّابين والكيسانيّة إلى الشيعة المطالبين بدم الحسين مع التركيز على فكرتي الاضطهاد والمنقذ الإلهي المتجسّد في نظريّة المهدي المنتظر

لم يدع قسم من المسلمين المعاصرين، مثل هذه الأحاديث «التمجيديّة» لأصحاب الرايات السود تمرّ دون استغلالها تبريراً لانتماءاتهم وتوجّهاتهم. ولنا على ذلك أمثلة متعدّدة، نذكر من بينها قضيّة محمّد بن عبد الله القحطاني الّذي أعلن

٤- زهير هوّاري، السلطة والمعارضة في الإسلام، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، 2003، ص 396

٥- سنن ابن ماجة، كتاب الفتن، باب خروج المهدي، بيروت، دار الفكر [د-ت]، الحديث رقم 4082، ج2، ص 1366

٦- سنن الترمذي، كتاب الفتن، بيروت، دار إحياء التراث العربي [د-ت]، الحديث رقم 2269، ج4، ص 531. وانظر نفس المتن في مسند أحمد بن حنبل، القاهرة، مؤسسة قرطبة، [د-ت]، الحديث رقم 8760، ج2، ص 365

٧- مسند ابن حنبل، الحديث 22441



سنة ١٩٨٠ بالمملكة العربيّة السعوديّة أنّه المهدي المنتظر، مستندا إلى الحديث السابق الوارد في «المستدرك على الصحيحين» للحاكم النيسابوري، وجاء فيه مرفوعا إلى النبيّ أنّ المهديّ «يواطئ اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي». وفي بداية التسعينيات تمّ استغلال هذه الأحاديث نفسها، للتأكيد أنّ أصحاب الرايات السود الممدوحين هم طالبان وأتباع أسامة بن لادن، خاصّة وأنّ راياتهم سود ومنطلقهم من خراسان أي من أفغانستان اليوم.

ما يمكن ملاحظته في مجاميع الحديث، أنّ المرويّات تدور كلّها تقريبا في هذا الفلك، وهي ذات منحى إيجابيّ لصالح «الرايات السود»، وقد تمّ استغلالها استغلالا كبيراً لدى الجماعات والتنظيمات «الجهاديّة» للاستقطاب والتعبئة والتجييش.

وعلى عكس مجاميع الحديث النبوي المشار إليها أعلاه، يبدو أنّ التحوّل الحقيقي في هذه الروايات، كان بالأساس في كتاب «الفتن» لنعيم بن حمّاد المروزي (ت ٢٢٨ هـ أو ٢٢٩ هـ).

لقد كان حضور «حديث الرايات السود» في كتاب نعيم بن حمّاد حضوراً لافتاً للنظر؛ ذلك أنّه خصّص له حيّزا كبيرا جدّا من كتابه ذلك أنّ المرويّات المتعلّقة بالرايات السود، لم تغب منذ بدء الحديث عن «خروج بني العبّاس» إلى بداية الحديث عن «ظهور المهديّ»[٨]. ومن اللافت للنظر أيضا، أنّ الروايات المذكورة حول الرايات السود كانت سلبيّة جدّا، إذ ينطلق الحديث عن أصحابها بالخبر التالي:

٨- نعيم بن حمّاد، كتاب الفتن، تحقيق سهيل زكّار، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1993، ص ص -115 199. (هذا الحيّز يقارب ربع الكتاب).

«عـن الزهـري قـال: بلغـني أنّ الرايـات السـود تخـرج مـن خراسـان، فـإذا هبطت مـن عقبـة خراسـان تنفـي الإسـلام فـلا تردّهـا إلاّ رايـات الأعاجـم مـن أهـل المغـرب (ص ١١٥). ويشـار إلى أبي مسـلم الخراسـاني صاحـب الدعـوة العبّاسـيّة بالحديـث التـالي: «عـن الزهـري قـال: قـال رسـول اللّه (ص): يغلـب عـلى الدنيـا لكـع بـن لكـع. قـال عبـد الـرزّاق: قـال معمـر: وهـو أبـو مسـلم» (ص ١١٥). ثـمّ يـروي عـن أبي هريـرة مرفوعـا إلى النـبيّ الحديـث التـالي: «إذا خرجـت الرايـات السـود، فـإنّ أوّلهـا فتنـة، وأوسـطها ضلالـة، وآخرهـا كفـر» (ص ١١٦). وفي النفـس الصفحـة يـروى «عـن مكحـول قـال: قـال رسـول اللّه (ص): مـا لي ولبـني العبّـاس، شـيّعوا أمّـتي وألبسـوهم ثيـاب السـواد ألبسـهم اللّه ثيـاب النـار».

لا نريـد التمـادي في هـذا الـسرد، ولكـن حسـبنا الإشـارة إلى وقوفنـا عـلى عـشرات المرويّـات في هـذا الاتّجـاه السـاخط عـلى أصحـاب الرايـات السـود، وهـم العبّاسـيّون. وهنـا نتسـاءل عـن سرّ هـذا التحـوّل الـكلّي في المرويّـات مـن المديـح إلى الهجـاء.

الحقيقـة أنّنـا لا نقـف عـلى مرويّـات تـذمّ أصحـاب الرايـات السـود أقـدم مـن روايات نعيـم بـن حمّـاد، أو عـلى الأقـلّ تعـود إلى نفس الفـترة، ونرجّـح أنّ الانقـلاب في الروايـة حصـل بعـد تبـنّي الخلفـاء العبّاسـيّين القـول بخلـق القـرآن بدايـة مـن عـصر المأمـون، وكان نعيـم بـن حمّـاد مـن أشـدّ المعارضـين لذلـك، إلى الحـدّ الّـذي جعـل المعتصـم العبّـاسي يأمـر باعتقالـه سـنة ٢٢٣ هــ، وتذكـر الأخبـار أنّـه تـوفّي في سجنه مقيّـداً ورافضـاً القـول بخلـق القـرآن[٩]. ومـن اللافـت للنظـر فيمـا يتعلّـق بهـذه الشـخصيّة المشـكلة أنّ علمـاء الجـرح والتعديـل مختلفـون في شـأنه اختلافـا بيّنـاً، بـل آراؤهـم في توثيقـه مضطربـة حـدّ التضـارب؛ فمنهـم مـن يدرجـه ضمـن الثقـات، ومنهـم مـن يجعلـه في عـداد الضعفـاء[١٠].

لم يدع قسم من المسلمين المعاصرين، مثل هذه الأحاديث «التمجيديّة» لأصحاب الرايات السود تمرّ دون استغلالها تبريراً لانتماءاتهم وتوجّهاتهم

مـا يهمّنـا الآن، أثـر عـاد ليفـرض نفسـه اليـوم، رواه نعيـم بـن حمّـاد جـاء فيـه: «عـن أبي رومـان عـن عـليّ بـن أبي طالـب رضي اللّه عنـه قـال: إذا رأيتـم الرايـات السـود فالزمـوا الأرض، فـلا تحرّكـوا أيديكـم ولا أرجلكـم، ثـمّ يظهـر قـوم ضعفـاء لا يؤبـه لهـم، قلوبهـم كزبـر الحديـد، هـم أصحـاب الدولـة، لا يوفـون بعهـد ولا ميثـاق، يدعـون إلى الحـقّ وليسـوا مـن أهلـه، أسماؤهم الكـنى ونسـبتهم القـرى وشـعورهم مرخـاة كشـعور النسـاء حـتّى يختلفـوا فيمـا بينهـم ثـمّ يـؤتي اللّه الحـقّ مـن يشـاء»[١١].

مـا جعـل هـذا الأثـر يعـود اليـوم بقـوّة عـلى السـاحة الإعلاميّـة، وعـلى شـبكات التواصـل الاجتماعـي وغيرهـا مـن وسـائل الإعـلام، معارضـة مـا يسـمّى بالدولـة الإسـلامية في العـراق والشـام: «داعـش»، فقـد وجـد الكثـيرون في هـذا الأثـر مـا ينطبـق عـلى المنتمـين إلى هـذا التنظيـم، فطابقـوا بـين الأوصـاف المذكـورة في الخـبر، ومـا هـو مشـاهد مـن هيأتهـم ودعوتهـم وألقابهـم وتسـميتهم لتنظيمهـم بالدولـة، ومـن الطريـف مثـلا أن تتـمّ مطابقـة مـا جـاء في الخـبر مـن أنّ «أسـماءهم الكـنى وألقابهـم القـرى» عـلى أبي

٩ - راجع في ترجمة نعيم بن حمّاد على سبيل المثال: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (د-ت)، ج 12، ص ص -306 315؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، بيروت، 1982، ج 10، ص ص -595 612

١٠ - راجع للمقارنة: البسيتي، الثقات، حيدر آباد، الدكن، 1983، ج9، ص 319؛ ابن عديّ الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، بيروت، 1984، ص -2486 2492

١١ - نعيم بن حمّاد، الفتن، ص 120

بكـر البغـدادي وأبي مصعـب الزرقـاوي وغيرهمـا، وأن تقـدّم صورهـم مـبرزة شـعورهم المرخـاة، ويتـمّ الإلحـاح عـلى اختلافهـم إلى قاعـدة وجبهـة نـصرة وداعـش، إلى غـير ذلـك مـن المطابقـات.

والحقيقـة، لا ينبغـي أن نغفـل أنّ اختيـار هـذا الأثـر المـرويّ عـن عـليّ بـن أبي طالـب هـو اختيـار انتقـائيّ بامتيـاز، لأنّـه يغيّـب أثـراً آخـر يضـع الخـبر في سـياقه التاريخـيّ المخصـوص، ويجعلـه خاصّـا بظهـور الدعـوة العبّاسـيّة، وذلـك عـن طريـق مـا يذكـره مـن تفاصيـل غابـت عـن أثـر عـليّ، فقـد روي «عـن أبي جعفـر قـال: إذا بلغـت سـنة تسـع وعشريـن ومئـة واختلفـت سـيوف بـني أميّـة، ووثـب حمـار الجزيـرة، فغلـب عـلى الشـام ظهـرت الرايـات السـود [...] ويظهـر الأكبـش مـع قـوم لا يؤبـه بهـم، قلوبهـم كزبـر الحديـد، شـعورهم إلى المناكـب ليسـت لهـم رأفـة ولا رحمـة عـلى عدوّهـم، أسـماؤهم الكـنى وألقابهـم القـرى عليهـم ثيـاب كلـون الليـل المظلـم يعـود بهـم آل العبّـاس، وهـي دولتهـم فيقتلـون أعـلام ذلـك الزمـان...»[١٢].

لا مجـال للشـكّ في أنّ الخـبر في ذمّ ظهـور الدعـوة العبّاسـيّة سـنة ١٢٩ هـ[١٣]، ولا شـكّ أيضـا أنّ المقصـود بحمـار الجزيـرة، هـو مـروان الحمـار، آخـر خلفـاء بـني أميّـة، وانظـر اسـم أبـا مسـلم الخراسـاني «صاحـب الدعـوة أو الدولـة» تجـده مطابقـا للوصـف: «أسـماؤهم الكـنى وألقابهـم القـرى».

يجب تجاوز السعي الدائم إلى تبرئة الإسلام من الشناعات والفظائع، بإنتاج المعرفة والفكر والانفتاح عوض العيش في «عالم عدائي»

لقـد رغبنـا هنـا عـن التدقيـق الكبـير في مسـألة الأسـانيد ومـدى ضعفهـا أو قوّتهـا، وتبـيّن الصحيـح مـن الموضـوع والمرسـل والمنقطـع إلى غـير ذلـك، ممّـا دأب عليـه أهـل الجـرح والتعديـل والمنتمـون إلى المؤسّسـة الدينيّـة، فـلا نـرى في ذلـك حاجـة، ونعتـبر أنّ مثـل تلـك التقنيـة لاتاريخيّـة بامتيـاز، تلـك اللاتاريخيّـة الّـتي مـيّزت المعاصريـن مـن كلا الطرفـين، كلاهمـا يقـوم بعمليّـة إسـقاط لا تسـتقيم البتّـة، ولا نـرى في معارضـة الجماعـات العنيفـة بإسـقاطات تاريخيّـة أيّ جـدوى، وقـد اسـتمعنا عـلى اليوتـوب إلى العديـد مـن معـارضي داعـش وغيرهـا يكـرّرون الأثـر المـرويّ عـن عـليّ لبيـان مروقهـم مـن الديـن، وهـذا في حـدّ ذاتـه إشـكال، لأنّ المسـألة في اعتقادنـا، وبـكلّ تواضـع، يجـب أن تتجـاوز السـعي الدائـم إلى تبرئـة الإسـلام مـن شـناعات وفظائـع، نشـاهدها يوميّـا عـلى شـبكات التواصـل الاجتماعـي وعـلى الفضائيّـات، وهـي تبرئـة نلمسـها في أغلـب الخطابـات السـائدة، ممّـا يجعـل المسـلمين دائمـا في موقـع المدافـع المنفعـل «الخائـف عـلى دينـه» قبـل الخـوف عـلى إنسـانيته، إنسـانيته الّـتي تفـرض عليـه أن ينخـرط في الإنسـانية بالفعـل؛ أي بإنتـاج المعرفـة والفكـر والانفتـاح عـوض العيـش في «عالـم عـدائي»، لا يكـون فيـه الأعـداء دائمـا مـن الخـارج، بـل أصبـح اليـوم أكـثر مـن وقـت مـضى مـن داخلـه.

١٢- نعيم بن حمّاد، الفتن، ص 118

١٣- راجع: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، بيروت، دار صادر، ط2، 2005، م4، ص 1496



بقلم : محمود هدهود
باحث مصري في الفكر
الإسلامي المعاصر

الولع بالنبوءة بين الدين والسياسة

تصف الورقة ظاهرة الولع بالنبوءات، باعتبارها فراراً من فعل القهر الحضاري، إلى عالم يرفض الجدل التاريخي (اللاتاريخانية)، فيسعى إلى الاستعلاء الزائف بالقوة أو يقعد رافضا المسئولية الإنسانية في التاريخ (القعودية). وقد يستثمر السياسي هذا الولع، فيوظفه للحشد نحو أغراضه السياسية أو توطيد سلطته، فيصنع من ذاته طاغوتا بإضفاء القدسية عليها، باعتبارها تجسد النبوءة المقدسة (الطاغوتية). ثم تبين الورقة أن النبوءة تتسم في النسق الديني بأنها خبر لا أمر للحشد، وبأنها مطلقة، فلا يمكن الجزم بتنزيلها على طائفة أو واقعة معينة. ثم تطبق الورقة تلك المفاهيم على فكر جماعة التكفير والهجرة الذي تجلى فيه الولع بالنبوءة واللاتاريخانية والقعودية والطاغوتية.



قال سفيان الثوري، وقد سئل عن إكثار الناس في المهدي:«إن مر على بابك، فلا تكن منه في شيء حتى يجتمع الناس عليه». حلية الأولياء (٧/ ٣١)

تكوينية ظاهرة الولع بالنبوءة (القهر الحضاري والولع بالنبوءة):

يفسر سيجموند فرويد رائد التحليل النفسي، مرض «الفُصام» بأنه حالة من حالات النكوص إلى مراحل مبكرة من النمو النفسي، تنشأ عن تعرُّض الذات لإحباط في المرحلة النرجسية، تعجز عن مجابهته بالدفاعات النفسية نتيجة ضعف الأنا. إن هذا التحليل يساعدنا كثيرا في فهم الولع الذي يغمر الجماعات الدينية بالنبوءات الدينية -كأحاديث الفتن والملاحم وأشراط الساعة- في نكوص يصيب الوعي الديني بالتاريخ[1]، ويرتد به إلى المراحل الأولى للتجربة الدينية[2]. إذ ينشأ هذا النكوص عن تعرُّض الجماعة لإحباط حضاري في المرحلة النرجسية التي تعتقد فيها الجماعة بأنها محصنة إلهياً تجاه جدل التاريخ. وبدلا من أن تتحمل الجماعة مسئوليتها الجهادية تجاه هذه المحنة، تعجز عن مجابهتها، وتفر منها إلى التعلُّق بالنبوءة وربما محاولة تجسيدها[3].

يفسر سيجموند فرويد رائد التحليل النفسي، مرض «الفُصام» بأنه حالة من حالات النكوص إلى مراحل مبكرة من النمو النفسي

١- يبلغ الوعي الديني بالتاريخ أقصى درجاته في الإيمان بالقدر الذي يعني تحقق الإرادة الإلهية من خلال جدل التاريخ، لا من خلال تعطيله والتدخل المباشر فيه؛ وهو ما علمه الله لنبيه موسى عليه السلام من خلال العبد الصالح كما في سورة الكهف.

٢- حيث كان الله ينجي المؤمنين بالآيات الخارقة، كما في تجارب الأنبياء قبل الرسالة الخاتمة المصدقة والمهيمنة على ما قبلها، والتي تمثل قمة الوعي الديني.

٣- فقه أشراط الساعة، محمد إسماعيل المقدم، ص ٣٠٦

إن هذا التحليل، يفيدنا بأن الولع بالنبوءات ينشأ عن الشعور بالقهر الحضاري للأمة الدينية في مقابل صعود الحضارات الإلحادية. فقد نشأ تعلُّق اليهود بالنبوءات المشيحانية مثلا، إبان تعرُّضهم، وهم شعب الله المختار في المخيلة اليهودية، للقهر من حضارات وثنية كالأسر البابلي والهيمنة الرومانية. كما يمثل التعلُّق الشيعي بنبوءات المهدوية والرَّجعة فرارا من مواجهة القهر الذي يلقاه أهل البيت على يد أعدائهم في المخيلة الشيعية كذلك.

وعندما يبلغ هذا الولع مداه، تتضخم المساحة التي تحتلها النبوءة في النسق الديني، فتصير النبوءة عقيدة مركزية من أصول الدين. وتقعد الجماعة الدينية في انتظار تحقق النبوءة عن الجهاد التدافعي وفقا للسنن التاريخية، أو تسعى إلى تحقيقها بأداتية لا تعتني بغايات القيم الدينية.

بنيوية الولع بالنبوءة (الطبيعة اللاتاريخانية للولع بالنبوءة):

إن الولع بالنبوءة يولد نزعة معادية للتاريخ؛ فالتاريخ ينشأ عن مداولة الأيام بين الناس وجهاد أنصار الحق والخير ضد أنصار القوة والمصلحة؛ يقول الله عز وجل: «وتلك الأيام نداولها بين الناس، وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء» (آل عمران: ١٢٢). أما النبوءة إذا وُظِّفت، فإنها تعني قيام المملكة المقدسة وانتهاء التدافع الجهادي.

وقد عالج الدكتور عبد الوهاب المسيري رحمه الله، تلك الظاهرة في تاريخ بني إسرائيل؛ فعلى الرغم من حضور فكرة التقدم التاريخي عند اليهود، إلا أنها ارتبطت بالنزعة المشيخانية التي تشير إلى نقطة ثابتة يتحرك نحوها التاريخ، وتفترض الحتمية المطلقة في تلك الحركة؛ ومن ثمّ عدم جدوى الفعل الإنساني، لأن نقطة النهاية الفردوسية ستأتي عن طريق التدخل المباشر والفجائي للإله في التاريخ، وهو تَدخُل يُلغي التاريخ تماماً، باعتباره المجال الذي تركه الإله للإنسان، ليتفاعل معه فيه وليختبره، ينتصر أو ينكسر، يهتدي أو يضل[٤].

إن هذه الرؤية المعادية للتاريخ تؤدي إلى إحدى ظاهرتين خطيرتين:

الاستعلاء الزائف باسم الدين: فالتاريخ الذي يسير إلى نقطة حتمية، يتحقق من خلال استجابة الإنسان الطوعية لقدره في السعي نحو النبوءة. ويسير هذا السعي نحو تحقيق استعلاء يقوم على القوة الغاشمة لا تحقيق القيم الدينية؛ ويستهدف تعويض الجرح الحضاري الذي تعرضت له الذات الدينية؛ بينما تنشغل الجماعة الدينية عن واجبها الأصلي، وهو محاولة تحقيق قيمها الدينية في منجزات إنسانية عبر تاريخ من خلال العمل الحضاري والجهاد التدافعي.

القعودية: لكن الذات قد تختار الاستجابة للقدر وفق منهج جبري، لا يسعى إلى تحقيق النبوءة، ولكن ينتظرها في عطالة هادفة!

٤- موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري، مدخل: الرؤية المعادية للتاريخ ١٠/ ١٩

النبوءة في السياسة أو صناعة الطاغوت:

قلنا إن الولع بالنبوءة قد يدفع الجماعة الدينية إلى محاولة تجسيدها أو تهيئة التاريخ لاستقبالها. ومن هنا تمثل النبوءة للسياسي أداة جبّارة للحشد في سبيل تحقيق أغراض دينية أو غير دينية. كما أن ما تقيمه هذه الحركة يصير لها مقدّسا لا منجزا إنسانيا زمانيا. ومن هنا، تمثل النبوءة للسياسي كذلك، وسيلة لتوطيد سيادته، باعتبارها سيادة مقدّسة. فالنبوءة في السياسة يمكن توظيفها في دورين:

الحشد: تنبَّه تيودور هرتزل رائد الصهيونية إلى هذا الدور، الذي يمكن أن تلعبه النبوءة؛ ففي سعيه إلى تأسيس وطن قومي لليهود، لم يكن هرتزل يعبأ بأي أرض يقوم هذا الوطن القومي؛ إذ إنه وكما يقول عن نفسه: «لا يخضع لأي وازع ديني». ولكنه إزاء معارضة أصدقائه من المتدينين اليهود، أصبح يعي أهمية «الأسطورة الجبَّارة» -على

حد تعبيره- التي تشكِّل صيحة حشد ذات سطوة لا تقاوَم[٥]. كما أن تلك الحركة، تلقَّت لاحقا دعم المسيحيين الإنجيليين بناء على نبوءات أخرى، بعودة اليهود إلى الأرض المقدسة قبل ملحمة هرمجدون، وعودة المسيح، وبداية العصر الألفي السعيد[٦].

التوطيد: إن السياسي قد يضفي قداسة على ذاته أو سيادته، بدعوى أنها تحقُّق النبوءة المقدسة. ولقد كانت كثير من ادعاءات المهدوية، محاولات لتوطيد السلطة السياسية بادعاء قدسيتها، كما نرى في حركة محمد بن تومرت مؤسس دولة الموحدين في المغرب والأندلس[٧].

إن هذا التوطيد يصنع طاغوتا يفسد الدين والسياسة؛ فالطاغوت في القرآن هو ما تجاوز حد العبودية لله إلى ادعاء القدسية الإلهية. والطاغوتية إذن، مفهوم يعني إضفاء القدسية على الزماني أو العادي. إن السلطة السياسية تطلب تقديس نفسها بادعاء تمثيلها لكيانات ميتافيزيقية، علمانية (كالدولة أو الشعب أو القومية أو أرض الوطن) أو دينية (كادعاء تمثيل الله في الفرعونية، أو المهدوية، أو نحو ذلك)، فتصنع من نفسها طاغوتا، أو نظاما توتاليتاريا. وقد أشار هاينريش فريك (مفكر ألماني لوثري) وغيره إلى التشابه بين النازية والصهيونية في الطاغوتية على الرغم من أن الأولى تعتبر حركة علمانية، بينما قد تنسب الصهيونية إلى النبوءة الدينية. ذلك أن كليهما يحوِّل الدنيوي (المدنَّس) إلى مقدَّس[٨]. فالنبوءة إذا وظفت لتوطيد السلطة السياسية صنعت منها طاغوتا، باعتبار تلك السلطة تحقيقا للنبوءة المقدسة.

النبوءة في الدين (النبوءة والتاريخ في النسق التوحيدي):

إن النبوءة ليست بالعنصر الغريب عن النسق الديني؛ لكن فقه تنزيل النبوءة في النسق الديني يمنع توظيفها، لأن النبوءة في النسق الديني تتصف بسمتين هما:

الخبرية: فالأصل في النبوءة أنها خبر بما يقع، لا أمر بالسعي إلى تحقيقها أو تهيئة التاريخ لاستقبالها. فالنبوءات أمور كونية قدرية واقعة لا محالة، ولم نخاطب باستخراجها من عالم الغيب إلى عالم الشهادة[٩].

الإطلاق: إذا نظرنا في النبوءات الدينية، نجدها على ضربين:

(١) **نبوءات مطلقة:** وهي النبوءات التي لم تتضمن علامات جازمة، نعرف بها المقصود المعيَّن من النبوءة.

ومن أمثلة هذا النوع:

النبوءة بعودة الخلافة على منهاج النبوة: فعن حذيفة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها

٥- الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، روجيه جارودي، ص ٢٤
٦- النبوءة والسياسة، غريس هالسل.
٧- المهدي، محمد إسماعيل المقدم، ص ٢٢٦
٨- السابق، ١٣/ ١٢٢
٩- فقه أشراط الساعة، ص ٢٥٥

إذا شاء الله أن يرفعها، ثم تكون ملكا عاضا، فيكون ما شاء الله أن يكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكا جبرية، فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج نبوة» ثم سكت[١٠].

النبوءة بافتراق الأمة على ثلاث وسبعين فرقة: فعن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «والذي نفس محمد بيده لتفترقن أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، واحدة في الجنة، وثنتان وسبعون في النار»[١١].

(٢) **النبوءات المحدَّدة:** تضمنت علامات جازمة كتحديد مكان أو زمان أو نحو ذلك.

ومن أمثلة هذا النوع:

النبوءة بالمهدي: عن أم سلمة رضي الله عنها، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول: «المهدي من عترتي، من ولد فاطمة»[١٢].

النبوءة بملحمة دابق: عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: «لا تقوم الساعة حتى ينزل الروم بالأعماق أو بدابق، فيخرج إليهم جيش من المدينة من خيار أهل الأرض يومئذ، فإذا تصافوا قالت الروم خلوا بيننا وبين الذين سبوا منا نقاتلهم، فيقول المسلمون لا والله لا نخلي بينكم وبين إخواننا...»[١٣].

إن الولع بالنبوءة قد يدفع الجماعة الدينية إلى محاولة تجسيدها أو تهيئة التاريخ لاستقبالها

إننا نجد أن هذه النبوءات تتسم بأمرين:

الآحادية في الرواية: إن القرآن الكريم أتى خاليا من النبوءات الإسكاتولوجية[١٤] إلا قليلا. وأما هذه النبوءات، فأكثرها أخبار آحاد مما يشير إلى أن هذه الأمور لم تكن من عقائد الدين المركزية[١٥].
ولذا لم يجد بعض العلماء (كابن خلدون في إنكاره للنبوءة بالمهدي) حرجا كبيرا في رفض بعض تلك النبوءات، بناء على ضعف سندها في نظرهم.

المطلقية في الدراية: فالنوع الأول لا يتضمن علامات جازمة، ولا يجوز تنزيله على واقعة معينة، فلا يجوز ادعاء أن هذه الفرقة المتعيِّنة هي المقصودة بالفرقة الناجية في الحديث. لكن النوع الثاني قد تخفى فيه المطلقية. لكنها تتحقق باستيعاب أن التنزيل يستحيل إلا بعد وقوع الحادثة لاستيفاء العلامات، والتي قد تبقى مع ذلك متشابهة على الناس، ولا تفارق دائرة التوقع المظنون.

١٠- مسند أحمد، رقم: ١٨٤٠٦

١١- رواه ابن ماجه، رقم: ٣٩٩٢. ونحوه عند أبي داود والترمذي وأحمد.

١٢- رواه أبو داود، رقم: ٤٢٨٤

١٣- رواه مسلم، رقم: ٢٨٩٧

١٤- «الفكر الأخروي» يُشار إليه في الإنجليزية بكلمة «إسكاتولوجي» من الكلمة اليونانية «إسكاتوس» ومعناها «آخر» أو «بعد». ويشير المصطلح إلى المفاهيم والموضوعات والتعاليم الخاصة بما سيحدث في آخر الزمان، وإلى العقائد الخاصة بعودة الماشيَّح، والمحن التي ستحل بالبشرية بسبب شرورها، والصراع النهائي بين قوى الشر وقوى الخير (حرب يأجوج ومأجوج)، والخلاص النهائي، وعودة اليهود المنفيين إلى أرض الميعاد، وإلى يوم الحساب وخلود الروح والبعث، وهي الموضوعات التي تظهر أساساً في كتب الرؤى (أبوكاليبس). (الموسوعة، ١٤/ ٢٥٢).

١٥- يتشدد العلماء في إثبات بعض هذه النبوءات لكون إنكارها مرتبط بإنكار السنة النبوية، لا من جهة مركزيتها في العقيدة الإسلامية.

إن هـذه الطبيعـة المطلقـة للنبـوءة في النسـق الديـني، ترتبـط بطبيعتـه التوحيديـة الـتي تحـرص عـلى المسافة الفاصلة بـين المقـدس والزمـاني وبـين الوحـي الإلهـي والتاريـخ الإنسـاني. وهـذه الطبيعـة التوحيديـة تحافـظ عـلى «التاريخانيـة»؛ أي اعتبـار التاريـخ مجـالا للجهاد الإنساني في تمثُّل القيـم الدينية، فالتاريخ مسئولية الإنسـان. كمـا تقابل تلـك النزعة التوحيديـة في النسـق الديـني النزعـة الطاغوتيـة الـتي تضفـي القداسـة عـلى الزمـاني، فتجعـل منـه إلهـا أو شـبه إلـه.

دراسة تطبيقية في فكر جماعة التكفير والهجرة:

أثـارت ظاهـرة جماعـة المسـلمين أو جماعـة الحـق الـتي تزعمهـا شـكري مصطفـى، والـتي عرفـت إعلاميـا بجماعـة التكفـير والهجـرة، جـدلاً ونقـداً كثـيراً بمنطلقـات متنوعـة. ومـن بـين الأدبيـات المهمـة الـتي خلفتهـا تلـك الجماعـة كتـاب «التوسـمات: كيـف تعمـل الجماعـة الإسلامية اليـوم»[١٦]، وهـو تأمـل في النبـوءات الدينيـة الإسـكاتولوجية، يرسـم خـط الجماعـة السـياسي. وتمثـل أفـكار ذلـك العمـل مصداقـاً لكثـير مـن المفاهيـم المجـردة الـتي عرضهـا المقـال، حيـث يمكـن اعتبـار فكـر تلـك الجماعـة تجليـا تاريخيـا للنمـوذج النظـري الـذي رسـمناه في تلـك الورقـة.

فقـد أولعـت الجماعـة بالنبـوءات، وأكـدت اقترابهـا، حيـث تقـول التوسـمات: «النصـوص تؤكـد أن جماعـة الحـق اليـوم أصبحـت وشـيكة مـن الدجـال ونـزول عيـسى بـن مريـم، ونرجـو مـن الله أن نكـون خلفـا لحوارييـه؛ فسـيطرة اليهـود عـلى الأرض وتمكنهـم مـن رقـاب النصارى والمشركين، يؤكـد قـرب الدجـال وقـرب نـزول عيـسى ابـن مريـم»[١٧]؛ وقـد أكـدت الجماعـة أنهـا جماعـة الحـق المقصـودة في الآيتـين: «وآخريـن منهـم لمـا يلحقـوا بهـم» (الجمعـة: ٣) و«فسـوف يـأتي الله بقـوم يحبهـم ويحبونـه» (المائـدة: ٥٤)، وتقـول التوسـمات: «وإشـارات كثـيرة تؤكـد أننـا سـندرك عيـسى ابـن مريـم، وأننـا جماعـة الحـق الـتي تسـتحق الخلافـة عـلى الأرض عـلى هـدي النبـوة».

> ليست النبوءة بالعنصر الغريب عن النسق الديني؛ لكن فقه تنزيل النبوءة في النسق الديني يمنع توظيفها

لقـد صـارت الجماعـة الزمانيـة إذن، جماعـة مقدَّسـة، فهـل سـتقوم الجماعـة المقدسـة ببنـاء الحضـارة الـتي تجسـد قيـم الإسـلام؟

لقـد رأت الجماعـة أن العلـم بالدنيـا وبنـاء المدنيـة لا يمكـن أن يتفـق مـع عبـادة الله تعـالى، وأنـه مـن الجاهليـة الـتي تضيـع الأعمـار؛ وأن المؤمنـين مهمـا بلغـوا مـن القـوة، فلـن يكونـوا عـلى قـدر مـا بلغتـه الجاهليـة. لـذا، فعليهـم أن ينتظـروا حـتى تتحقـق سـنة الله الـتي تحققـت في الجماعـة الأولى، بتمكينهـا مـن خـلال صراع قوتـين عظيمتـين يهلـك بعضهمـا بعضـا، حـتى لا يبقـى سـوى المؤمنـين.

لقـد فـرّ أولئـك الفتيـة تحـت وطـأة القهـر الحضـاري والقمـع المبـاشر[١٨] إلى التعلـق بالنبـوءة واقـتراب تحققهـا، وتمثلـوا بعـض الآيـات، فجعلـوا مـن أنفسـهم جماعـة الحـق وآخـر

١٦- «التوسمات» مخطوط لشكري مصطفى أمير جماعة المسلمين التي عرفت إعلاميا بجماعة التكفير والهجرة. لم يتوفر لنا المخطوط حال كتابة الورقة ولكن اعتمدنا على ما نقله بعض الباحثين عنه من فقرات. وهكذا سائر أدبياتهم المذكورة هنا.

١٧- الحكم بما أنزل الله والغلو فيه: جماعة المسلمين، محمد سرور زين العابدين، ص ٢٨٩

١٨- فكثير منهم تعرضوا للتعذيب في سجون الناصرية المصرية (جماعة المسلمين، ص٩).

الزمان التي تنتصر مع عيسى ابن مريم عليه السلام على اليهود والدجال. ثم أدى بهم ولعهم بالنبوءات وطاغوتيتهم، وبناؤهم خططهم عليها إلى القعود عن العمل في انتظار تصارع القوتين العظيمتين (أمريكا والاتحاد السوفيتي إبان تلك المرحلة التي ظهرت فيها الجماعة)، حيث تقضي كل منهما على الأخرى وعلى أسلحتها، ليمكن للمؤمنين في الأرض بجهاد السيف وقتال الرجال وجها لوجه لا بالأسلحة الحديثة. وبلغت تلك القعودية بهم أن امتنعوا عن طلب العلوم، باعتبار ذلك من الجاهلية وأن واجب المؤمنين العبادة، حتى يتحقق لهم التمكين بفعل التدخل الإلهي المباشر، ليبدأ عصر المؤمنين السعيد، بعيداً عن التدافع التاريخي والبناء الحضاري.

أما عن منظورهم للتاريخ، فإنهم قد آمنوا بتاريخ دائري يتكرر وفق نفس السيناريوهات الحتمية، لتمكين الجماعة المؤمنة التي لا تتدخل فيه، وإنما تنتظر التمكين الإلهي بتدخل الله المباشر، في تصور يشبه مفهوم «العود الأبدي» العدمي عند الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه.



بقلم: سامح عسكر
باحث مصري متخصص في تجديد الخطاب الديني

الإسلام وضرورة التنوير...

كَتَبَ العرب تراثهم، وتأثروا بخلافاتهم السياسية، فظهرت أحاديث وروايات وأخبار تدعم فصيلا ضد فصيل آخر، وتبعاً للتطور تحولت هذه الفصائل السياسية إلى مذاهب كاملة، لها آراء في مختلف الجوانب الدينية والسياسية والاجتماعية...إلخ، فظهر لدينا السنة والشيعة والخوارج، وظهرت المعتزلة كجناح متمرد على هذا الوضع، وظهرت فرق ثورية أخرى، كالزنج والقرامطة والحشاشين كرد فعل على القمع الاجتماعي، «ثورة الزنج»، والقمع، «ثورات الحشاشين والقرامطة والفاطميين»، ثم تكونت دول تمثل هذه المذاهب كالبويهية والعبيدية والحمدانية والقُرمطية، ومع ذلك ظلت الدولة المركزية في بغداد وخليفتها العباسي رمزاً مختلفاً عليه بين المسلمين إلى أن جاء التتار، وقضوا على هذه الدولة.



في القرآن الكريم، يقول الله تعالى: «..وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم» [البقرة: ١٦٣]؛ ذلك أن أصل الوجود في الإسلام واحد، هو علة الوجود ومصدر كل القيم، وعليه كان الخير في الإسلام هو العودة لذلك الأصل والمصدر، أي توحيد الله دون شريك، والدعوة للوحدة ونبذ الافتراق، قال تعالى: «إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون» [الأنبياء: ٩٢]

فالإسلام يأمر بالوحدة وعدم التشيع لأحزاب، والتواضع والزهد في حظوظ النفس والتنازل للمصلحة العامة.

لكن بعد وفاة المصطفى، اجتمع المسلمون في دار السقيفة لاختيار خليفة النبي، هنا بدأ الافتراق، وبدلاً من انتظار الوحي عاد المسلمون إلى ما انتهى إليه النبي قبل مماته، وحين لم يجدوا من القرآن والسنة ما يجمعهم على الرأي.. شرعوا في الاجتهاد، كلٌ حسب رؤيته ومصلحته، فتفرقوا، حتى وصلت الفُرقة أوجها في عهد الخليفة عثمان الذي اغتيل في داره كنتيجة - متأخرة - لأول خلاف في السقيفة.

الفكر الإسلامي في الميزان

سنبحث في العلل والأسباب التي أدت إلى هذا التفرّق والشذوذ عن منهج الإسلام الوحدوي بعد وفاة الرسول، وهي في تقديري، كلها تنبع مما يُشبه السذاجة العربية. فهم قوم ليسوا أهل حكمة ولا تواصل، والسلطة لديهم كانت ولا زالت تحمل معنى الوصاية والعُزلة، ويبدو أن للطبيعة الصحراوية القاسية دوراً في تشكيل شخصية العربي في ذلك الزمن، فلم يختلط مثلاً بحضارات الشرق الفارسي والصيني والجنوب اليمني والشمال الرومي والغرب المصري.

> ينبع التفرّق والشذوذ عن منهج الإسلام الوحدوي بعد وفاة الرسول، مما يُشبه السذاجة العربية

العرب كتبوا تراثهم وتاريخهم، ونسبوا لنبيّهم ودينهم ما كانوا يألفونه في مجتمعاتهم من شريعة، جاء الإسلام بعد ذلك ليلغيها ويستبدلها بشريعة «لا تعتدوا»، و«لا إكراه في الدين»، وتقرير حق الملكية وتحريم كل عمل يصادر هذا الحق، حتى لو كانت هذه الألفة ضد مصالح الآخرين.

الأهم، هو تميّز العرب وارتقاؤهم عن سائر البشر، وهذه النزعة ملأت كُتب التراث، سواء كانت تاريخاً أو حديثاً أو تفسيراً، تشعر معها بتفرّد الجنس العربي ولغته وثقافته وسيادته، ربما لأن وقت صياغة هذا التراث كانت في حقبة أموية اتسمت بالشعوبية وإعلاء النزعات القومية، مرتكزين فيها على دليلين اثنين، الأول هو أن المصطفى عربي وخاتم الأنبياء، وهو لديهم تشريفُ للجنس، والثاني هو نزول القرآن باللغة العربية، وهو تشريفُ ثانٍ للغة، ثم تعمقت قناعاتهم بتفردهم بعد انتصاراتهم العسكرية وغزوهم للشرق والغرب.

في هذه الأجواء كَتَبَ العرب تراثهم، وتأثروا بخلافاتهم السياسية، فظهرت أحاديث وروايات وأخبار تدعم فصيلا ضد فصيل آخر، وتبعاً للتطور تحولت هذه الفصائل السياسية إلى مذاهب كاملة، لها آراء في مختلف الجوانب الدينية والسياسية والاجتماعية... إلخ، فظهر لدينا السنة والشيعة والخوارج، وظهرت المعتزلة كجناح متمرد على هذا الوضع، وظهرت فرق ثورية أخرى، كالزنج والقرامطة والحشاشين كرد فعل على القمع



الاجتماعي، «ثورة الزنج»، والقمع، «ثورات الحشاشين والقرامطة والفاطميين»، ثم تكونت دول تمثل هذه المذاهب كالبويهية والعبيدية والحمدانية والقُرمطية، ومع ذلك ظلت الدولة المركزية في بغداد وخليفتها العباسي رمزاً مختلفاً عليه بين المسلمين إلى أن جاء التتار، وقضوا على هذه الدولة.

هذا يعني أن كُتب التراث تمت صياغتها لتوافق رأي ذوي النفوذ، وليست لتوافق أهل الحكمة، نظراً لشيوع فكرة الغزو وسيطرتها على عقول الحكام والعوام، ولأن التراث ينضح بالفكر الأحادي، انتقلت هذه الرؤية كوسيلة عند الحديث عن أية فرقة من فرق المسلمين؛ فالشيعة رافضة لا يُقبل منهم صرفاً ولا عدلا، والسنة ناصبة أعداء لآل البيت، والأشاعرة جهمية مرتدون، والسلفية مشبهة كفار، والمعتزلة قدرية، والأحناف مرجئة على ضلالٍ وبدعة، رغم أن القرآن حذّر من هذا الوضع المزري، وحذّر دعاته ورموزه بقوله: «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه «..[الشورى: ١٣]

وهذا يعني ذماً وقدحا شديداً في التفرّق في الدين وما يُصاحبه من أحكام معلبة وكراهية وطائفية، وكذب على الله وأنبيائه، كذلك هو تنكر لكل دعاوى المصلحين والحكماء، الذين وضعوا كل الخلافات الدينية تحت سقف الدليل، فلك الحرية أن تعتقد ما تشاء، ولكن أن تكون لك الحجة المنطقية التي تُبرر لك هذا الاعتقاد، وهذا يتنافى تماماً مع شيوع مذهب أهل الحديث وروايات الكذابين وما جاء فيها من تشويه للنبي، وقد ذكرنا بعضاً من ذلك في حلقات منفصلة في كتابنا الأخير «رسائل في التجديد والتنوير».

كان ذلك رصداً لواقع المسلمين والعرب بصفتهم حاملي الرسالة، ولم يأتِ هذا من فراغ، فعندما يشتهر عند السنة أن الصحابي قد رضي الله عنه؛ فهذا إسقاط لنص ديني على واقع سياسي، فيجري توظيف تلك النصوص في الدفاع عن شخوص، باعتبارهم مقدسات وخطوط حمراء، ونفس الأمر عند الشيعة أن الله عصم الأئمة من نسل عليّ، وفي السطور القادمة سنعرض بعض هذه النصوص المعتمدة لدى المذهبين.

أولاً: النصوص المعتمدة عند السنة في منزلة الصحابي:

روى البخاري من حديث البراء بن عازب أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «الأَنْصَارُ لاَ يُحِبُّهُمْ إِلاَّ مُؤْمِنٌ، وَلاَ يُبْغِضُهُمْ إِلاَّ مُنَافِقٌ، فَمَنْ أَحَبَّهُمْ أَحَبَّهُ اللَّهُ، وَمَنْ أَبْغَضَهُمْ أَبْغَضَهُ اللَّهُ» [متفق عليه].

روى الشيخان من حديث عبد الله بن مسعود أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ».

روى مسلم من حديث علي بن أبي في قصة حاطب بن أبي بلتعة أن عمر قال: دعني أضرب عنق هذا المنافق. فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إِنَّهُ قَدْ شَهِدَ بَدْرًا وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ اللَّهَ اطَّلَعَ عَلَى أَهْلِ بَدْرٍ فَقَالَ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ فَقَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ» [متفق عليه].

روى الشيخان من حديث أبي سعيد الخدري أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «لاَ تَسُبُّوا أَصْحَابِي، فَلَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا مَا بَلَغَ مُدَّ أَحَدِهِمْ وَلاَ نَصِيفَهُ».





روى الطبراني بسند صحيح من حديث ابن مسعود أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «إِذَا ذُكِرَ أَصْحَابِي فَأَمْسِكُوا، وَإِذَا ذُكِرَتِ النُّجُومُ فَأَمْسِكُوا، وَإِذَا ذُكِرَ الْقَدَرُ فَأَمْسِكُوا» [رواه الطبراني، وصححه الألباني].

ثانياً: النصوص المعتمدة عند الشيعة في منزلة آل البيت:

روى مسلم في صحيحه من حديث يزيد بن حيان وزيد بن أرقم، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «وأنا تارك فيكم ثقلين؛ أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور، فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به، فحث على كتاب الله ورغب فيه ثم قال وأهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي».. (صحيح مسلم).

روى أحمد في مسنده من حديث أبي ذر، قال: «من عرفني فأنا من قد عرفني، ومن أنكرني فأنا أبو ذر، سمعت النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: ألا إن مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح، من ركبها نجا، ومن تخلف عنها هلك».(مسند أحمد).

روى البخاري في صحيحه من حديث جابر ابن سمرة، قال: »سمعت النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول يكون اثنا عشر أميرا، فقال كلمة لم أسمعها، فقال أبي، إنه قال كلهم من قريش» (صحيح البخاري).

روى أحمد في مسنده من حديث علي بن أبي طالب قال: «قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم- النجوم أمان لأهل السماء، إذا ذهبت النجوم ذهب أهل السماء، وأهل بيتي أمان لأهل الأرض، فإذا ذهب أهل بيتي ذهب أهل الأرض»(مسند أحمد).

روى الحاكم في مستدركه على الصحيحين من حديث زيد بن أرقم قال: «إني قد تركت فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر كتاب الله تعالى وعترتي، فانظروا كيف تخلفوني فيهما، فإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض، ثم قال: إن الله عز وجل مولاي، وأنا مولى كل مؤمن، ثم أخذ بيد علي، فقال: من كنت مولاه فهذا وليه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه»(مستدرك الحاكم).

النصوص كثيرة ومعتمدة لدى السنة والشيعة، وكلها تدور في إطار خلط الدين بالسياسة، عن طريق أداة واحدة، وهي مدح وتقريظ جماعات وأفراد معينين اشتُهِروا بصراعهم على السلطة بعد وفاة الرسول، ولم يأتِ مع تلك النصوص دفاعات عقلية وشرعية وسياسية، يمكن اعتمادها كفكر سياسي، مما يعد دليلاً على أن تلك الروايات ظهرت في ظل هذا الصراع، وأنه (ربما) لا علم للنبي بها، وأن كل ما رُويَ كذباً كان بغرض التوظيف، وأن شهوة الحياة والسلطة لديهم، اقتضت السير في هذا التيار، دون دراية بعواقبه على أنفسهم ونسلهم بعد ذلك، وما نراه الآن من حقد أعمى وطائفية مقيتة وعمى إدراكي، لهو دليل على أن الأزمة لدى الفريقين مستفحلة، وقد ينجم عنها هلاك الملايين طيشاً دون رؤية عقلانية تضع الآخر في موقعه الصحيح.

> عندما يشتهر عند السنة أن الصحابي قد رضي اللّه عنه؛ وعند الشيعة أن اللّه عصم الأئمة، فإن هذا يصبح إسقاطا لنص ديني على واقع سياسي

هذا الموقع الصحيح، يجب أولاً لتحصيله، عقد عمليات مراجعة شاملة للتراث الديني في الطائفتين، وإقرار تنازلات مبنية على واقع مغاير لما وُجِدَ في هذا التراث، فقديماً لم يكن التواصل متوفراً كما عليه الآن، فمرض المسلمون بأمراض شبيهة لما كانت عليه أوروبا في القرون الوسطى؛ أي قبل هذا الانقلاب التنويري الذي طرأ عليها بعد عصور التنوير والنهضة، وأن المطلوب هو العودة لعقلية الطفل وسجاياه من التفكر وحُسن النية والبُعد عن التعقيد وحُبّ الحياة وتعميم ثقافة العيش والإعمار؛ أي العودة إلى الفطرة الإنسانية التي فطر الله الناس عليها، ثم بغيهم وضلالهم شردوا عن الحق كل حزبٍ بما لديهم فرحون.

فالطفل لا يعي مثلاً، تلك التأويلات المجحفة في التراث، وإن كان يُعاني من صفة التقليد والترديد، إلا أن لديه سلاماً روحياً يكفي لشيوع الخير في البرية. فالتراث ليس مجرد نصوص مجردة وميتة، بل هو منهج بشري أدى بالمسلم إلى تحريف القرآن

وليّ أعناق نصوصه إلى حيث يرى من كراهية وعدوان وتسلط، ونظرة سريعة إلى كُتب التفاسير، سيرى الحض على الكراهية والعنف والإعلاء من النزعات السياسية والدينية والاجتماعية، حيث إذا رأى نصاً قرآنياً يخالف هذا الاتجاه يُسارع بتأويله، أو يقرنه بصحة ودلالة نصوص أخرى.

تناقل المسلمون هذا التراث وتلك النزعات، حتى وصلت إلى ما نحن فيه من عصر يُشبّهه البعض بعصور الشك في أوروبا

لقد تناقل المسلمون هذا التراث وتلك النزعات، حتى وصلت إلى ما نحن فيه من عصر يُشبّهه البعض بعصور الشك في أوروبا، بدلالة شيوع الإلحاد بين شباب العرب وتقارير وجوده، كفكرة قادرة على التنظير والدفاع عن نفسها، بعدما اعتقد العرب لقرون أن الإلحاد هو مجرد هرطقة لا قرائن لها ولا حُجج..لا يقع فيه إلا المجانين والمرضى النفسيين، ويرى هؤلاء أن تطور ميادين العلم وشيوع التواصل بين الشعوب، أدى إلى ظهور منهج بحثي ذاتي في منتهى القوة؛ أي ليس موجهاً ضد دين بذاته؛ بل إلى فكرة التدين بشكلٍ عام.

ومع السلبيات التي قد ترافق هذه الظاهرة الإلحادية، إلا أن ما جاءت به من شك، استطاعت أن تكسر الجمود الديني، وتطعن في المسلمات كمقدمة لثورة فكرية شاملة على الموروث. وإيماناً بأن كل فكر يخلق نقيضه، ظهر تيار ديني يتبنى فكرة الثورة على الموروث، ولكنه يدافع عن التدين وقيمه، وهذا يعني حدوث صراع فكري تنويري بأشكال متعددة، في الغالب لا يبحث عن إجابات قطعية ونهائية، ولكن يبحث في صحة وسلامة المنهج لذاته، وربما كان ذلك نتاجاً لما وصلت إليه الفلسفة بعد عصر الحداثة، فالحداثة تحدت وانتفضت للوصول إلى إجابات قطعية، أما بعدها عاد الإنسان للبحث في صحة وسلامة المنهج بتقرير أن لكل فكرة ظروف خاصة منتجة لا يشترط صحتها لذاتها، بل هي صحيحة نسبياً.

هذه إحدى نتائج ثورة إينشتاين في الفيزياء التي أعادت فلسفة العندية إلى الواجهة والإيمان بالديمقراطية وقيمها وآلياتها، والعندية تعني أن الفكرة قد تكون صحيحة، ولكن ليست بشكل دائم أو مطلق، وهو ما يصفه العنديون بأن ما هو صحيح عندي هو خطأ عندك والعكس، وبالتالي بحث المفكرون عن الأسلوب الأمثل للتعايش تحت سقف العندية، فلم يجدوا سوى الديمقراطية وسلطة الشعب.

ومن معالم ما بعد الحداثة هو الاهتمام بالاقتصاد ورأس المال وقيم السوق، فزاد الاهتمام بالمادة وتراجع الاهتمام بالفكر وبالأديان، وبعدما كان الفكر أكثره ميتافيزيقي يبحث في الماورائيات، انتقل الفكر إلى الإنسان نفسه، وزاد الاهتمام بهذا الكائن، فنشأت وشاعت علوم النفس والطب النفسي وتشريح العقل والذاكرة، وأصبح الكلام في الميتافيزيقا ضياعاً للوقت وللمجهود، وكأن ثورة الفيلسوف الألماني..»إيمانويل كانط»..(ت١٨٠٤م) على الميتافيزيقا أتت بثمارها، وأصبح الاهتمام بالأديان والتنظير لها هو فلسفة فارغة لا تهتم برأس الإنسان وحياته.

إن ما حدث قد شكّل صدمة قوية للمسلمين أدّت إلى ما يُعرف بـ «صدمة الحداثة»، فهم في عُزلتهم العربية، وجهلهم بما يدور في العالَم لا زالوا يعتقدون أن ما هم عليه من أفكار وقيم وأيديولوجيات، هي حقائق مطلقة في ذاتها لا تقبل الشك، فخلطوا بين الدين لذاته، وبين رؤى المتدينيين، فتم استدعاء التراث إلى الواجهة، خصوصاً في النصف الثاني من القرن العشرين، وانتشرت كل العقائد والأمراض التي عانى منها السابقون،

وجاءت الطائفية بأطلالها وكوارثها تُهدد شعوب ومجتمعات العرب، بعدما ظنّ البعض أن حكايتها في الماضي هي على سبيل العِظة، وأن فرصة تكرار ذلك لم تعد ممكنة.

هذا الخطأ في التعاطي العربي مع الحداثة ناتج عن الطوباوية وأحلام المُدن الفاضلة التي أشاعها رجال الدين، وأسست ما يُعرف بخطية التاريخ أو بلفظ آخر حتمية التاريخ، ومعناه أن البشر يسيرون إلى غاية محددة، ولأن التراث - الذي جرى استدعاؤه تحت ضغط الحداثة والتمرد على الحضارة الغربية- يقول بالخلافة والدولة الإسلامية، شاع بين المسلمين أن ما يحدث من صراعات وحروب هو مقدمة لعودة تلك الخلافة بخيرها وجِنانها التي وعد بها رجال الدين، فظهرت جماعات الإخوان والسلفيين، وانتشر هذا الفكر حتى غزا الأزهر المشهور بقلعة الصوفية الأشعرية، وجرت عمليات وهبنة وأخونة لكل مفردات وعناصر المجتمع ومؤسسات الدولة.

لكن على ما يبدو أن الحضارة لا زالت تفرض نفسها، حيث حدث صراع عنيف بين تلك الحضارة والوهّابية السلفية، جرت أحداثه في كل الدول المعروفة بدول «الربيع العربي»؛ فالحضارة لا زالت في وعي وضمير الناس، وتكره كل مفردات الوصاية الدينية والتطرف الفكري، فكانت النتيجة هي ما نراه الآن، من صراع بين الدولة-كمؤسسة حضارية - وبين الجماعات «الجهادية» - كداعش والإخوان - وهذه «الجهادية» هي النسخة الدينية للأناركية والنزعات الفوضوية، فكلاهما يعاني من الفاشية المصحوبة بآمال ورغبات طوباوية تُنكر ما آلت إليه الحضارة من تفكير نسبي.

هذا التفكير النسبي، لا يعترف بتراث المسلمين المبني على بيعات ونصوص لا مرجعية فكرية لها، سوى هوى المذاهب والمتعصبين، مثل ما حدث من بيعة الخلفاء الأربعة ونهاية حقبتهم على أيدي الأمويين، هذه الحقبة التي تطارد حتى الآن، خيالات المسلمين وأحلام المتدينين وأنصاف المثقفين، لم يعوا مثلاً أن ظهور العباسيين والمماليك والعثمانيين، وأية جماعة دينية، كان بدافع واحد تكرر منذ سيطرة معاوية على السلطة، ألا وهو الخلافة ووراثة الحُكم كممثل وحيد ومطلق عن الله، فلم يعد مقبولاً فكرة التعدد التي سبقهم إليها فلاسفة اليونان ونُظراؤهم في مصر، وتحوّلت السياسة من أداة للتعايش والتفاهم إلى أداة للوصاية والقهر.

وأخيراً؛ أتصور أن التحدي الرئيس عند المسلمين ليس فقط النظر في النصوص والتراث، ولكن أيضاً في تصور منهج ذاتي واضح، وأعني به تصور «العقلانية»، فممارسة الحقوق ستتعارض حتماً مع الأخلاق والسياسة، وهذا يعني أن النقد الذاتي ضرورة يلزمها منهج بديل يُبحث فيه على التوازي؛ فالدولة في أذهان العرب والمسلمين تسري بأحكام الحضارة والقانون الدولي، وليس بقناعات المسلمين أنفسهم، وهذا يعني أنه لو توفرت فرصة واحدة للتخلص من هذه الحضارة والردة إلى «اللادولة» أو «الدولة الدينية»، سيرتد المسلمون بتحريض وسيطرة رجال الدين، والذين تحاول تيارات التنوير والنقد الفُكاك من سلطتهم هذه الأيام.

> إن الخطأ في التعاطي العربي مع الحداثة ناتج عن الطوباوية وأحلام المُدن الفاضلة التي أشاعها رجال الدين، والتي أسست ما يُعرف بخطية التاريخ

إن المسلمين في حاجة إلى تغير جذري، يجعل من دينهم مواكباً للعلم والحضارة، وإلا فالإسلام نفسه في خطر، حتى الآن فشل المسلمون في تحقيق هذا التغيير، وينزع بعضهم إلى الانتقائية بتفصيل الدين على مستجدات العلم، كمن يُحاول تفسير

الديـن في ضـوء نظريـة التطـور مثـلاً، أو في ضـوء نظريـات إينشـتاين والانفجـار الكبـير وميكانيكا الكـم، وكأنهـا مواجهـة بـين العلـم والديـن، وليـس بـين أفهـام المسـلمين القـاصرة والرجعيـة وبـين الحضـارة، سـيقودهم ذلـك إلى تصـوّر جديـد للديـن يُحقـق معـاني الوحـدة الـتي أمـروا بهـا، ويتخلصـون فيـه مـن رواسـب الـتراث ونتائجـه الوخيمـة عـلى حياتهـم.

وستُصبح مسـائل الصحابـة وآل البيـت قضايـا تاريخيـة، تأخـذ صفـة التاريـخ بظروفـه، وهـذا يعـني عـدم جـواز اسـتدعاء هـذه المسـائل الآن، والاهتمـام أكـثر بالإنسـان المعـاصر الـذي هـو عمـاد الأديـان في فهـم المتدينـين، وعمـاد الحضـارة في فهـم البشريـة.

فليـس مقبـولاً أن ينحـصر فهـم الإسـلام داخـل حقبـة زمنيـة يفشـل مـن الفُـكاك منهـا، ويتصـف بـكل صفاتهـا مـن الفـوضى والفتنـة والكـذب والصراعـات والجرائـم، فلـو أراد المسـلمون حينهـا الدفـاع عـن الإسـلام، لـن يجـدوا نموذجـاً تجريبيـاً يصلـح للقيـاس عليـه، وسـيلجؤون - كعـادة الطوباويـين - إلى التنظـير الفلسـفي العقـلي المتأثـر بالميتافيزيقـا، بينمـا البشريـة لا تهتـم بالميتافيزيقـا الآن، وهـذا يعـني عُزلـة فكريـة للمسـلمين عـن الواقـع، ومزيـداً مـن الفشـل، فالديـن إن لـم يكـن تجريبيـاُ وواقعيـاً، فمصـيره إلى الـزوال.




صدر حديثا
معاذ بني عامر
الجسد والوجود
العتبة المقدسة
مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث
المركز الثقافي العربي



الباحث المغربي محمد قنفوذي لـمجلة «ذوات»:

إسقاط أحاديث الفتن في عصرنا؛ شرعنة للعنف باسم الخلافة الموعودة

حاوره: عبد المجيد مجيدي

رأى الباحث محمد قنفوذي، أن أحاديث الفتن حاضرة بقوة في تصور تنظيمات الإسلام الحركي بمختلف مشاربه وتلويناته التربوية والسياسية والجهادية، حيث تتولى هذه الأحاديث توجيه مسار التيار الديني لخدمة أهدافه الآنية والمستقبلية، وتسهيل عملية التعبئة والاستقطاب.

وأبرز الباحث المتخصص في الشؤون الدينية والمغاربية في حوار مع «ذوات»، أن المشاريع المجتمعية المنبثقة عن أحاديث الفتن، تكاد تنعدم، باعتبارها أخباراً نبوية تتماشى مع الرؤية الدينية في الحفاظ على «رباط الجماعة» إيمانياً وروحياً، دون أن يكون لها تأثير على المجالات الأخرى، مضيفاً أن أحاديث الفتن ارتبطت بالتحولات الجيوسياسية والاجتماعية والنزاعات التي توالت عبر التاريخ الإسلامي.

ودعا محمد قنفوذي إلى تجاوز الطرح العاطفي والوجداني لتلك الأحاديث، لمحاولة دغدغة عواطف الناس من أجل عمليات التعبئة والاستقطاب، ملحاً على ضرورة التفكير في إعادة صياغة أحاديث الفتن والملاحم في قالبها الوسطي المعتدل، وتحديدها في إطارها الفقهي مع تمثل حقيقة المشترك الإنساني، حتى لا تستغل هذه النصوص في معاداة الشعوب، وتهديد أمنها واستقرارها.

والكاتب محمد قنفوذي هو من المتخصصين الشباب في الشؤون الدينية والمغاربية، وباحث في وحدة الدراسات المغاربية بمركز الدراسات والبحوث الكائن في مدينة وجدة بالمملكة المغربية. له عدة مقالات ووجهات نظر نشرت في عدة جرائد ومواقع مغاربية وعربية.

*** في زحفه نحو الحكم وتولي زمام التدبير السياسي، يعتمد الإسلام الحركي بمختلف تشكيلاته التنظيمية على تحويل الإرادة الفردية لأعضاء مجموعة الارتباط الأيديولوجي إلى قوة جماعية للاقتحام المجتمعي. في نظرك، كيف يتم تأصيل هذا الزحف فقهيا وصياغة مرتكزاته التراثية كأحاديث الفتن مثلا لشرعنة التحرك نحو مراكز النفوذ السياسي والاجتماعي والاقتصادي داخل - ما يسمى في تلك الأدبيات - بمجتمع الفتنة/الجاهلية؟**

عند العودة إلى المرجعيات الدينية التي تبني أسس وقواعد الإسلام الحركي، وتصقل معارفها الدينية والفكرية والسلوكية، بمختلف مشاربها وتمظهراتها السياسية والتربوية والجهادية، نجد أن أحاديث الفتن والملاحم حاضرة بقوة في تصوراتها الأيديولوجية، بما يخدم أهدافها الآنية والمستقبلية، فضلاً عن تقعيدها إبستيمولوجيا وفقهياً، بما يوافق أطروحاتها، وتبسيط معانيها وأفكارها، لتسهل عملية استقطاب الأعضاء والمتعاطفين، مقدمة نفسها كمشروع أجوبة عن التحديات الكبرى التي تواجه الأمة، ومساهمة في عمليات الإصلاح المجتمعي وفق الرؤية الإسلامية.

إلا أن الملاحظ لديها، هو الهوة الحاصلة في عمليات تفسير وإسقاط الأحاديث، هذه الأخيرة التي تحدد نوع حركية التيار، بما فُهم من عمليات التأويل، فتفرعت عنها اتجاهات مختلفة، منها من اختار التوجه الدعوي والعلمي والتربوي، ومنها من تخندق في العمل السياسي والحزبي، وأكثرها تطرفاً من أخذ المبادرة المسلحة، باختيار المسلك «الجهادي»، فحمل السلاح واستولى على الأراضي وأحدث الفتن، رغبة في قيام دولة الإسلام، استعداداً لقدوم «الخلافة»!.

ومن الأمثلة عن أحاديث الفتن المنتشرة، أحاديث عن عودة الخلافة، وظهور المهدي وخروج الدجال، وحروب آخر الزمان وافتراق الأمة، فضلاً عن الظواهر الاجتماعية والأحداث السياسية والمتغيرات الطبيعية التي تشبه خوارق العادات، كطلوع الشمس من المغرب والدابة التي تكلم الناس. فمثل هذه الأحاديث وغيرها

> من أمثلة أحاديث الفتن المنتشرة، أحاديث عن عودة الخلافة، وظهور المهدي وخروج الدجال، وحروب آخر الزمان وافتراق الأمة

كثيرة في أدبياتها، تحذيراً منهم لما تعيشه الأمة الآن، ونذيرا لما هو قادم للعالم العربي والإسلامي، ومحاولة لطرح بدائل تربوية وسياسية تقود الأمة - حسب اعتقادهم - لما هو أفضل في دينهم ودنياهم.

كما أن المتعلقات المجتمعية في القضايا الأخلاقية خاصة، تكاد تكون أكثر ما يتداول في الخطب والمحاضرات والجلسات، فتقدم تلك الحركات نفسها محصنا لدين المسلم وأهله، من غمار الفتن والملذات والشهوات، داخل مجتمع فتنوي/جاهلي، أهمل الدين لصالح الدنيا، وغلب الفساد عن صلاح الأمة وقيمها، وفي سبيل ذلك، تستدعي كثير من الأحاديث، كحديث (القابض على دينه كالقابض على الجمر) وأحاديث أخرى عن انتشار مظاهر الفساد وانعدام الأخلاق وغيرها، لتقعيد الأطروحة الأخلاقية، عبر طرح البديل التنظيمي للجماعة المؤمنة، بعد أن «غابت عن الأمة» بفعل «تغييب هويتها وطمس ذاكرتها» حسبهم.

ويأتي استرجاع هذا النوع من الأحاديث، في محاولة إثبات الحق واتباع الطريق القويم، وادعاء النجاة دون باقي الفرق والمذاهب والجماعات، وإظهار التشبث بالكتاب والسنة، وإنكارها على المخالفين، اتباعا لأحاديث الفرقة التي ستصيب الأمة بعد وفاة الرسول الكريم. وقد ظهر هذا النوع من الفرق المدعية للحق ابتداء في صدر الإسلام، واستمر الجدل حوله إلى يومنا هذا، مع بروز مزيد من الحركات والجماعات والتيارات الدينية، في مختلف المذاهب والفرق الإسلامية.

ومن هذا المنطلق، تسعى تلك التنظيمات إلى محاولة التأصيل الفقهي والديني لأحاديث الفتن، بتقديم التبريرات الشرعية من القرآن الكريم والسنة النبوية، لشرعنة «الزحف» الاجتماعي والسياسي والعسكري، فضلاً عن تركيزها على أحاديث فتن آخر الزمان، خاصة ما هو مرتبط بتسميات دول ومناطق بعينها، حددت أسماءها من الأحاديث النبوية، «كفتنة الشام» و«حصار العراق»، ثم عن وصف أقوام وجماعات كأحاديث «أصحاب الدولة» وغيرها، والتي يتم إسقاطها على زماننا، مع صعوبة إيجاد ضابط فقهي لها، وبالتالي فإن استخداماتها غالبا ما تكون عشوائية، بمحاولة لقراءة

الواقع وأحداثه، وربط ذلك بمتون الأحاديث ومضمونها.

والحاصل أن استخدامات هذه الأحاديث، وإن كان ينظر إليها من قبل الكثيرين، على أنها فرصة لتذكير الناس بأمور دينها، وصدق أحاديث النبي الكريم بما أخبر به. إلا أن انعكاساتها الاجتماعية والأمنية، هي أخطر على المجتمعات والدول، نتيجة الشحن والتأثير التي تحدثه في نفوس الكثيرين، والذين يخدعون في آخر المطاف بأفكار الجماعات المتطرفة، التي تستغل ذلك في مزيد من الاستقطاب التنظيمي والفكري، لمشاريعها الإرهابية، مما يؤدي أخيراً إلى مزيد من العنف وانتشار الفوضى.

> تنعكس هذه الاحاديث اجتماعيا وأمنيا، بشكل خطير على المجتمعات والدول، نتيجة الشحن والتأثير التي تحدثه في نفوس الكثيرين

***ينتقد المهتمون بأحاديث الفتن كونها لا تقدم تقعيداً للتداول السلمي للسلطة، ولا تقترح حلولا للمسألة الاجتماعية أو للمشاكل الاقتصادية، إذن لماذا يتم اللجوء إليها؟ وما هي ملابسات هذا الاستدعاء الغيبي في العمل السياسي والحربي؟**

أعتقد أن محاولة استحضار المشاريع المجتمعية المنبثقة عن أحاديث الفتن، والمشكلة لوعي كثير من التيارات الدينية، يكاد ينعدم في مضمونها طرح بدائل حقيقية تمكن الأمة من تجاوز مشاكلها الاجتماعية والاقتصادية، وفي غالب الأحيان، تنقسم تلك الحلول بين أنموذجين:

الأول: يكرس الفهم التقليدي للنصوص الدينية دون استحضار للمتغيرات الحاصلة، فتكون حلوله مستحيلة التطبيق، خاصة في ظل عالم تتميز فيه العلاقات الدولية برابطة اقتصادية قوية، تجعل كل متخلف عنها في مصاف الدول الضعيفة والمهمشة.

الثاني: متماهي بشكل كبير مع باقي الأطروحات الاجتماعية والاقتصادية عالميا، دون أي تميز في الطرح. مما يؤكد أن عملية استدعاء هذا النوع من الأحاديث في خلق التيارات الإسلامية واستجلاب المتعاطفين، يتماشى مع الرؤية الدينية في الحفاظ على «رباط الجماعة» إيمانياً وروحياً، دون أن يكون له التأثير على المجلات الأخرى.

أما ما يخص التنظيمات المتطرفة، فأنموذجها في التعاطي مع المشاكل الاجتماعية والاقتصادية، انطلاقا مما كانت تنظر له أيديولوجيا بالأحاديث المرتبطة بفتن آخر الزمان والملاحم، قد برز بشكل جلي في أفغانستان بداية، ثم في العراق وسوريا وليبيا حاليا، حيث إن الأراضي التي يسيطرون عليها، إضافة إلى انهيار بنيتها الأمنية، فهي تعيش تفككاً وتمزقاً اجتماعيين، وغياباً لأي مؤشرات اقتصادية إيجابية، بل هي أراضي مصنفة ضمن أكثر الدول تخلفا، ناهيك عن انعدام مختلف الخدمات الاجتماعية والصحية فيها.

فيبدو إذن، أن هذا النوع من الأحاديث في مرجعياتها، باعتبارها أحاديث إخبارية، لا ينظر إليها كحلول خلاصية نهائية للمشاكل الاجتماعية والاقتصادية، أكثر ما هو «تشبث بالكتاب والسنة» في فهم وتفسير مآلات الأمة ووضعها؛ فالحالة المتردية والضعف والوهن وتكالب الأعداء وحروب الفتنة، الذي يعيشه العالم العربي والإسلامي حسبها، هو نتيجة لما حذرت منه تلك الأحاديث في آخر الزمان.

وبالتالي، فإنها تعمد لاستحضارها بما يُمّكن من تجاوز المخالفات الشرعية المشخصة فيها، وذلك عبر العمل بوصاياها وتحكيم الشريعة والالتزام بتعاليم الدين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حتى يعود - حسب ظنهم - للأمة مجدها وعزها، وتحصن جماعة المؤمنين الناجية، عن باقي فرق الضلال والنار!.

إضافة إلى ذلك، فهذه الأحاديث تُستَغل أيضا لتعمل على الحشد والتعبئة والاستعداد، من خلال الكتب والندوات والمحاضرات، للشيوخ من الزعامات الدينية اليوم، خاصة التنظيمات الدينية، التي تؤكد وصول الأمة لمرحلة «آخر الزمان»، وتحقق أحاديث الفتن والملاحم التي أخبر عنها الرسول الكريم، خاصة ما يتعلق بالشام والعراق، فانتشرت بعد ذلك فتاوى الجهاد والقتال، وأسقطت الأحداث والمتغيرات السياسة والعسكرية على الأحاديث النبوية، حتى باتت ظاهرة الإرهاب والتطرف أكثر التحديات التي تواجه العالم بأسره، واكتوت من نارها الدول العربية والإسلامية، حتى انتشرت فيها الفوضى وانعدم الأمن والاستقرار.

***تم الإقبال على أحاديث الفتن في مراحل عديدة من التاريخ الإسلامي، لتفسير مجريات الأحداث وتصنيف الفاعلين فيها إلى أهل حق وأهل باطل. وعلى ضوء تلك الأزمات السياسية المتولدة عن تجاذبات وتنافرات معينة، نشأت مدارس كلامية وفقهية لا زالت تحكم لحد الآن، بمناهجها وموضوعاتها في العالم العربي-الإسلامي. إلى أي حد يمكن أن نقبل بالتوجه القائل إن الواقع الأرضي ومنطق الساحة آنذاك هو من وضع تلك الأحاديث ونسبها إلى مقام النبوة؟**

لا بد لنا عند طرح هذه القضية، أن ندرك بوجود اتجاهين في الموضوع، حاول كل منهما التأصيل لمسألة وضع الأحاديث، وذلك حسب المتغيرات السياسية والدينية التي عرفها التاريخ الإسلامي؛ فمن الضروري الوقوف عند كليهما، حتى نستنتج الأقرب إلى الموضوعية في تناول هذا الطرح، ونخلص إلى الغاية منها، سواء أكانت مرتبطة بالوضع بشكل مباشر، أم تحددت لها غاية أخرى.

ويتغلب الأول بفكرة مطلقة، أساسها، أن أغلب هذا النوع من الأحاديث مكذوبة على رسول الله، خصوصا عند التأمل في التاريخ الإسلامي، وملاحظة طبيعة التحولات التي طرأت على المجتمعات الإسلامية، نتيجة غياب القيادة الدينية الراشدة الموحدة التي كانت على زمن رسول الله والخلفاء من بعده، وأيضا بفعل الخلافات السياسية والدينية، التي أدت إلى نشأة الفرق والطوائف والمذاهب، فكثر التأويل والتفسير في الدين، حتى برزت اتجاهات دينية مختلفة في الرأي والكلام؛ فكان لا بد لكل طرف أن يثبت بالدليل الشرعي صحة منهجه الديني، فظهر الوضع والكذب في الأحاديث لنصرة طائفة أو مذهب.

أما الثاني، فهو يطرح من الموروث الديني، ما هو مُحَكَم من انتشار المتشابه، فيعترف بداية بالظروف التاريخية التي ساعدت على انتشار هذا النوع من الأحاديث، بعد بروز الفرق والمذاهب، فسهل على الناس الكذب على مقام النبوة، ترغيباً في طائفة وترهيباً من أخرى، والأمثلة في ذلك كثيرة، ولعل أبرزها ما وضعه متعصّبة الأحناف في ذم الشافعي ونصرة أبي حنيفة، جاء نصّه في كتاب الفوائد المجموعة للشوكاني كالتالي: (يكون في أمتي رجل يُقال له محمد بن إدريس أشد على الناس من إبليس، ويكون في أمتي رجل يقال له أبو حنيفة، وهو سراج أمتي)، وفي المقابل لا يدعي الأطلقية في كذب كل أحاديث الفتن، على اعتبار ورود كثير منها في كتب الصحاح، فضلاً عن موافقة عدد منها آيات القرآن الكريم.

> إن استحضار هذا النوع من الأحاديث، يتجاوز البحث عن الحلول الاجتماعية وتجاوز مظاهر «القهر والظلم»، بل يغيب عنه أي مشروع مجتمعي يمكّن «الأمة» كمرادف إسلامي

ومن خلال هذا الطرح الأخير، يتضح لنا عدم إمكانية التماهي مع الرأي الأول في إطلاقيته، فالمسألة تتجاوز الوضع لارتباطها بإسقاط الأحاديث حسب ما يستجد من تحولات جيوسياسية واجتماعية في الأمة، خصوصا عند الأجيال الأولى من صدر الإسلام. فانتهاء النبوة واختلاف الصحابة والتابعين في ما بعدها، أحدث الكثير من النزاعات السياسية والدينية، ابتداء من مرحلة الخليفة عثمان بن عفان، حيث بدأت تتحقق الأحاديث الإخبارية المتعلقة بالفتن، واشتدت ذروتها مع خلافة علي بن أبي طالب عند حرب الجمل وصفين، وظهور الخوارج وحرب النهراوين.

واستمرت عملية إسقاط الأحاديث إلى عصرنا الحالي، مروراً بكل العصور ومراحل تشكل التاريخ الإسلامي، فتجاوزت بشكل غالب الوضع في الحديث، إلى محاولة ربط الأحداث بالموروثات الدينية، وإعطائها تفسيرات وتأويلات لشرعنة قيام حركات «دينية إصلاحية»، أو بروز طوائف ومذاهب عقدية وفقهية.

***يرى البعض أن أحاديث الفتن هي أنموذج تغييري لإعادة إنتاج معاني تدافعية تتوسل بالدين، لطرح مشروع الخلاص من القهر والظلم والآلام الاجتماعية، غايتها الحشد والتعبئة داخل جماعة الارتباط العضوي لخلق نوع من التحيزات العاطفة والطاقة النفسية الجماعية لمواجهة الآخر/العدو. في هذا الصدد، كيف يمكن تجاوز هذه المحنة التنظيرية لموقعة أحاديث الفتن في إطارها الخاص، ثم تسييجها بالضوابط الفقهية والتعاقدية التي تحفظها من الانزياح المتطرف والاستغلال المشوه؟**

أشرت سابقاً، إلى أن استحضار هذا النوع من الأحاديث، يتجاوز البحث عن الحلول الاجتماعية وتجاوز مظاهر «القهر والظلم»، بل يغيب عنه أي مشروع مجتمعي يمكن «الأمة» كمرادف إسلامي، أن تنتقل بوعيها وقوتها إلى مصاف التقدم والازدهار، بل هو طرح عاطفي وجداني يحاول دغدغة عواطف الناس من أجل عمليات التعبئة والاستقطاب، من خلال الشحن المعرفي، والدخول في مواجهات مع الآخر المختلف، سواء أكان الخلاف عقديا أو فكريا. وبالتالي استنزاف طاقات المجتمعات العربية والإسلامية، والإبقاء عليها ضمن دائرة التخلف دون أية قدرة على النهوض، بقتل الوعي في ساكنتها، وربط مصائرهم بتفسيرات متطرفة ومتعصبة للأحاديث والروايات.

وتبرز ظاهرة التطرف الديني هنا بشكل واضح، لما لها من الانعكاسات الأمنية والاجتماعية الخطيرة على المجتمعات كافة، بفعل التفسيرات السطحية والمتطرفة للنصوص الدينية، خاصة ما يتعلق بأحاديث الفتن، والتي أصبحت رائجة اليوم، بفعل الحروب الأهلية التي تعيشها المنطقة العربية، وبتجاوز صارخ لمؤسسات العلماء الرسمية، والتي يبدو أن أدوارها الدينية أصبحت محدودة بفعل سياسات التطويع الرسمية، مما أصبح يفرض معه تحديات كبرى لضرورة إعطاء المكانة اللائقة لتلك المؤسسات، حتى تمارس دورها التنويري والتوعوي، وتحارب التعصب والتطرف الديني.

ولعل المنطلق في هذا الصدد، يكون من خلال إعادة صياغة أحاديث الفتن والملاحم في قالبها الوسطي المعتدل، مع الحرص على عدم ترك المجال فضفاضا للتأويل الفوضوي والتنزيل غير المنضبط؛ فمنطق الساحة اليوم يلعب دورا كبيرا في التأطير الديني والفكري، خاصة مع ترك المجال للمتطرفين في ملء الساحة بما يستجلب قوة الجذب لأطروحاتهم، والتي تؤدي في آخر المطاف إلى مزيد من الفتن والنعرات، واستمرارا لحالة الفوضى. فدور العلماء في التوجيه، وضبط تلك الأحاديث في سياقاتها الفقهية، هو دور محوري يجب تدعيمه وتزكيته، ليأخذ مكانته السوية.

> محاولة إيجاد الإيجابيات لإسقاط أحاديث الفتن والملاحم في عصرنا، هو شرعنة لاستمرار الفتن والعنف في بلداننا، وتكريس واقع الفوضى وعدم الاستقرار

كما أعتقد بأن الانتشار الواسع لهذه الأحاديث، بالإضافة إلى استغلاله من طرف الإسلام الحركي، هناك فئة من الناس غالبا ما تستجلبها غرائب الأشياء، فتحاول أن تصنع من أحاديث الفتن والملاحم دهشة في عموم الناس، بقرب القيامة والحساب، وانتهاء العلامات الصغرى، وبداية العلامات الكبرى، فضلاً عما تبدع في صناعته الأفلام الأمريكية من قصص عن نهاية العالم وغيرها، فيؤثر ذلك في نفوس الناس ويخدش عواطفهم، فيؤدي بهم إلى مزيد من البحث والاستقصاء، الأمر الذي يؤدي بهم أخيرا للوقوف عند التفسيرات المتطرفة لتلك الأحاديث.

***هل ترى أن الترويج لأحاديث الفتن بشكل عام، وإسقاطها عشوائيا على واقعنا اليوم، هو مجرد تكرار للأخطاء التي فعلها السلف في السابق؟**

عند قراءتنا للتاريخ، نجده مليئا بالدروس والحكم، فضلاً عن الأخطاء التي من الحكمة تجاوزها، ومنها ما وقع فيها سلفنا، نتيجة سوء تقدير للمواقف أو بناءً لتصورات وفلسفات ضيقة، أريد بها خدمة أجندات معينة. والتقدم العلمي والفكري الحاصل في زماننا، يوحي إلينا بضرورة العبور للمستقبل، لبناء أجيال واعية بماضيها ومتبصرة لمستقبلها.

وبالتالي، فإن محاولة إيجاد الإيجابيات لإسقاط أحاديث الفتن والملاحم في عصرنا، هو شرعنة لاستمرار الفتن والعنف في بلداننا، وتكريس واقع الفوضى وعدم الاستقرار، وتبرير لممارسات التيارات المتطرفة، في «غزوها» لبلداننا، ونشر التعصب والتطرف والقتل، باسم الخلافة والوعد الإلهي، ناهيك عن أن الأخبار الواردة في هذا الصدد، يختلط فيها الصحيح بالحسن والضعيف بالموضوع، والجاهل بالعلوم الشرعية والفقهية، يقتص ما يشاء من الأخبار، ويجعلها في كتب بعناوين براقة، ملفتة للباحثين عن الغرائب والعجائب، ويسقطها بشكل غير منضبط على عصرنا الحالي، فيستمتع باستشراف مستقبل الأمة، دون أن يعي خطورة ذلك على الأجيال الصاعدة، وما يمكن أن يشكل من هدم فكري وتربوي في مسلكياتها الاجتماعية.



وعلى الرغم من أن تلك الإسقاطات، مليئة أيضا في كتب الأخبار عن الصحابة والسلف ومن بعدهم، إلا أن التحدي الذي نعيشه اليوم، جعلنا نتخوف أكثر من أن ينظر للدين الإسلامي بوجهين:

الأول: اعتباره دينا عنفيا يسعى للإرهاب بفعل الممارسات الخاطئة للتنظيمات المتطرفة، ومسلكياتها الدموية التي تعطي تفسيرات خاطئة عن حقيقة وجوهر الدين الإسلامي الوسطي المتسامح، بفعل ما تسقطه بشكل عشوائي لتلك الأحاديث، وتنتقل عبرها من المعطى المعرفي إلى المعطى المسلكي.

الثاني: أن تكون تلك الإسقاطات غير موفقة بعدم اكتمال شروط الحديث فيها أو تكررها، مما قد يفتح الباب واسعا أمام الطعن في الإسلام، وتسفيه النصوص النبوية والسخرية منها.

أضف إلى ذلك، أحد أوجه التعامل في تفسير هذه الأحاديث المنتشرة عبر الخطب والكتب وغيرها، وذلك من خلال إحباط عزائم الناس وشل قدراتهم، عبر التخويف والتهويل، وبث روح اليأس والقنوط في نفوسهم، ودعوتهم للانتظار ولزوم البيت، خوفا من الهرج والمرج ومس الفتنة لهم، وبالتالي شل أية طاقة إنتاجية في الأمة، تمكنها من أخذ موقعها من هذا العالم. وهذا أخطر ما يمكن أن تصل إليه التأويلات المشوهة لتلك النصوص.

ولهذا، وجب الحرص في التعامل مع هذه النصوص، بما لا يستغل في استعمالها خارج حدودها الفقهية، وأن يتضاعف جهد العلماء فيها، بما يخدم صالح الأمة، لا ما يسعى إلى تدمير وحدتها وتشتيت صفوفها، بنشر النزاعات المذهبية والدينية، وبث روح الكراهية والحقد الطائفي.

*** كيف يمكن تدارك هذا الاتجاه الخاطئ لأحاديث الفتن مثلا، والانعطاف به نحو بدائل أفضل، ترسّخ لفهم واع ومعقول للدين، تجعله جزءا من الحل للصراعات التي تعيشها المنطقة العربية، وليس عاملا لتأجيج الصراع المذهبي والسياسي في العالم العربي؟**

تتوقف معقولية هذا الطرح عند حدود الاستخدام لهذا النوع من الأحاديث، بألا يطلق فيه الفهم على العموم؛ فالواجب أن تساعد على عمليات الاستقرار الداخلي للمجتمعات العربية/الإسلامية، بأن يكون لها دور في الوحدة، وعدم التفرقة على أسس مذهبية وطائفية. كما أن الحديث عن استغلال ذلك في ما يخدم الأمة، قد يكون عنواناً فضفاضاً، إذا ما استحضرنا واقعنا المتحول بشكل سريع، وسرعة بث المعلومات والمعطيات؛ فالأولى أن يتم التعامل مع هذه النصوص، من منطق إصلاحي مكتمل، يعالج الظاهرة من أسسها وبنيتها الداعمة لها، والمتمثلة في التطرف الديني والتعصب المذهبي، ولأجل ذلك أقترح التالي:

أولا: وجوب الحد من التفسيرات المطلقة لهذا النوع من الأحاديث، وضرورة تحديدها في إطارها الفقهي، بأن تكون لها ضوابط اجتهادية من طرف المؤسسات الدينية الرسمية، في إظهار تموقعاتها من حال الأمة اليوم، عبر القواعد الفقهية اللازمة في عمليات التفسير والتأويل، فضلاً عن البراءة من الضعيف والموضوع منها بشكل واضح، وتقييد الصحيح منها، بما يخدم مصالح الأمة ويسهم في ازدهارها، لا ما يعيق حركتها ويقعد من عزيمتها.

ثانيا: ضرورة الإدراك بحقيقة المشترك الإنساني الذي نعيش في ظله، والتكامل الثقافي والفكري والعلمي بين مختلف الدول والشعوب في العالم. فالأحاديث التي ترتبط بـ«غزو الغرب»، و«قتال المشركين» من الديانات الأخرى، وجب العمل على تركها لسياقاتها المستقبلية، وما يمكن أن تنتجه، على ضوء الإيمان بالغيب، لا أن تتخذ ذريعة لمعاداة الشعوب، وتهديد أمنها واستقرارها، بل لا بد من أن يكون وعينا أرفع بالعيش ضمن قيم إنسانية تجمعنا، خصوصا، ونحن في عالم توحدت فيه الحاجات والتحديات.

ثالثا: العمل على رفع الوعي الجماعي، بخطورة التطرف الديني والتعصب المذهبي، وضرورة البحث في الأدلة عند تلقي معطيات دينية من جهات دينية غير رسمية. فضلا عن التركيز على فئة الشباب كأجيال صاعدة، تنمى بداخلها قيم الاختلاف الفكري والمذهبي والديني، والتعبير عن الأفكار بالحوار والنقاش المثمر، عوض العنف والتعصب. والتربية الدينية الوسطية المعتدلة، وزرع قيم التسامح مع الآخر المختلف، وذلك كله عبر مؤسسات التنشئة الاجتماعية، من مدرسة وجامعة وأسرة ومؤسسات إعلامية وغيرها.

بيبليوغرافيا

١. صحيح البخاري، كتاب الفتن، الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، دار ابن كثير، دمشق- بيروت، ٢٠٠٢

٢. النهاية في الفتن والملاحم، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، دار الجيل، بيروت، لبنان، ١٩٨٨

٣. كتاب الفتن، أبو عبد الله نعيم بن حماد بن معاوية بن الحارث الخزاعي المروزي (المتوفى: ٢٢٨هـ)، تحقيق سمير أمين الزهيري، مكتبة التوحيد – القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ

٤. إتحاف الجماعة بما جاء في الفتن والملاحم وأشراط الساعة، حمود بن عبد الله بن حمود بن عبد الرحمن التويجري، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، ١٤١٤ هـ

٥. الفتنة ووقعة الجمل، سيف بن عمر الأسدي التَّمِيمي (المتوفى: ٢٠٠هـ)، تحقيق أحمد راتب عرموش، دار النفائس، الطبعة: السابعة ١٤١٣هـ/١٩٩٣م

٦. رأس الحسين، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (المتوفى: ٧٢٨هـ)، تحقيق ودراسة: الدكتور السيد الجميلي.

٧. عائشة أم المؤمنين، زاهية قدورة، دار العلم والملايين، الطبعة: ١، ١٩٨٨م

٨. المهدي اللاّمنتظر لا عند الشيعة ولا عند السنة ولا عند البرتغال، محمد عمراني حنشي، الرباط، ٢٠٠٢

٩. العراق في أحاديث وآثار الفتن- دراسة تأصيلية لظاهرة إسقاط الفتن على الوقائع وتقويم الدراسات الحديثة التي خاضت في ذلك وبيان مزالقها وانحرافاتها، أبو عبيدة مشهور بن حسن بن محمود آل سلمان، مكتبة الفرقان، الإمارات – دبي، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م

١٠. بصائر في الفتن، محمد بن أحمد بن إسماعيل المقدم، الدار العالمية للنشر والتوزيع، الإسكندرية – مصر، الطبعة: الثانية، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م

١١. خريطة المستقبل في أحاديث الفتن (أحاديث المبشرات والفتن)، الدكتور الأستاذ شرف القضاة، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن، الإصدار الثاني: ٢٠٠٩

١٢. دراسات محمدية، المستشرق اجنتس جولد تزيهر، ترجمة ودراسة نقدية د. الصديق بشير نصر، مركز العالم الإسلامي لدراسة الاستشراق، لندن، درا قتيبة، دمشق، سوريا، ٢٠٠٩



عبد الوهاب المؤدب وأزمة الإسلام



بقلم: يحيى بن الوليد
باحث وأكاديمي مغربي في قضايا التراث والنقد الثقافي

عَبْد الوهاب المؤدب (١٩٤٦ ـ ٢٠١٤)، واحد من أشهر الكتّاب العرب «النقديين» ــ وغير المهادنين ــ من الذين كتبوا باللغة الفرنسية، لا سيما في مجال الفكر المتعلّق بالإسلام. وحصل ذلك من خلال رهانه، المعلن، على إعطاء صورة مغايرة عن الإسلام، مقابل تلك الصورة الإجمالية التنميطية ــ والتشويهية ــ التي يحاول الغرب ــ وبقصدية وقحة وتسويقية ــ إلصاقها بالحضارة العربية الإسلامية، وتعييناً من خلال جملة من الكليشيهات العدائية والدموية والمريضة.

> يقرّ عبد الوهاب المؤدب بأزمة الإسلام، وذلك بدلاً من الانجراف نحو استعمال مصطلح «الإرهاب» السخي على المعجم الأمريكي «الإمبريالي»

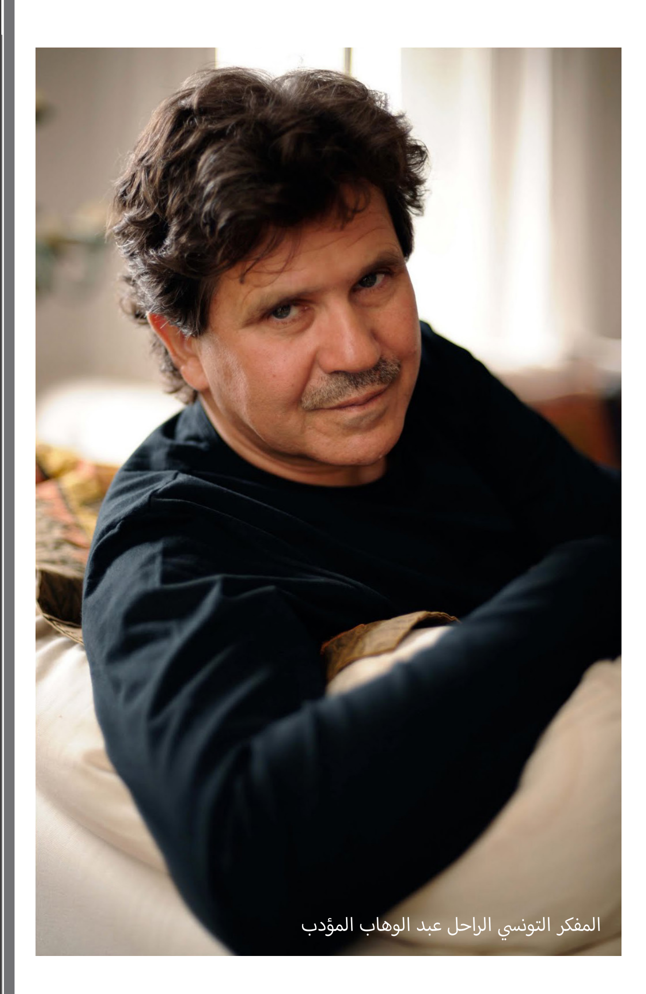
ويهمنا، في هذا الحيز المقالي، أن نعرض لموضوع محدّد يتعلق بـ«أزمة الإسلام» من منظور عبد الوهاب المؤدب. والمصطلح مقتبس من كتابات هذا الأخير، والأكيد على غير طريقة «بوق الاستشراق المعاصر العنصري» برنار لويس الذي له كتاب ــ وضمن كتبه الغزيرة حول الإسلام والمسلمين ــ يحمل العنوان نفسه. وقبل ذلك، فعبد الوهاب المؤدب، وحتى إن كان منتوج الغرب على صعيد أدوات البحث والقراءة والتنقيب، يبدو مؤهلاً ــ ومن «الداخل» ــ لمزاولة هذا النوع من «القراءة النقدية» لأزمة الإسلام؛ فهو سليل «جامع الزيتونة»

والإسلام الشعبي والتصوف الشعبي وزيارات المقابر والشيوخ والحضرات وأولياء الذكر... إلخ.

يقرّ عبد الوهاب المؤدب بأزمة الإسلام، وذلك بدلاً من الانجراف نحو استعمال مصطلح «الإرهاب» السخي على المعجم الأمريكي «الإمبريالي». وحتى إن كان لا يستقرّ على المصطلح الأخير، الحدّي، أو الجارف، فإنه يحرص على تسمية «الإسلاميين الأصوليين»، مثلما يقرّ بإصرارهم على إلحاق «الجريمة» بالغرب («أوهام الإسلام السياسي»، ص٩). لكن دون إعفاء الغرب من مسؤوليته على مستوى تشكيل هذا النوع من «الخطاب الإسلاموي» الذي صار هؤلاء التكفيريون «مجالاً اجتماعياً» له.

فبدلاً من الاعتراف بالذات الإسلامية، أو بالإسلام كذات وكواقع وكتراث وكحضارة، فإذا بالإمبريالية (القذرة) لا تزال ـ على المستوى السياسي ـ تتواصل بالأشكال الكلاسيكية ذاتها، وإذا بـ«إساءات التمثيل» لا تزال ـ على المستوى الفكري ـ تتواكب مع نظام الهيمنة. إنه «الغرب المنافق» باصطلاح الأديب والفقيه المغربي عبد الله كنون أو الغرب الذي يحرِّكه «العطش للبترول»، وتكديس بنوكه بالأموال المنهوبة. فمسؤولية الغرب، وضمنه فرنسا، على تفتيت الخرائط وإعادة رسمها، كانت ولا تزال، ضخمة وجسيمة. وكم كان لافتا، وغير صادم، أن يذكّرنا الباحث التونسي عبد الوهاب المؤدب نفسه، في كتابه «الربيع التونسي»، كيف أن واحدة من أهم الصحف الفرنسية (Figaro)، كما يسميها، رفضت نشر مقال له، في عزّ تفجُّر الحراك العربي الثوري، يدعو فيه الرئيس التونسي السابق بنعلي إلى التنحية... بحجة أن بنعلي «شريك فرنسي» في محاربة الإرهاب (النسخة الفرنسية، ص٥٠). وهذا مع أن الباحث التونسي مواظب على النشر في الصحف الفرنسية، وعلى الإسهام في النقاش العام في الإذاعات والفضائيات الفرنسية.

غير أن مسؤولية الداخل، وعلى نحو ما



المفكر التونسي الراحل عبد الوهاب المؤدب

يستخلص من كتابات المؤدب في وحدتها السياقية الكبرى، تظل أرجح. يبدو جليا أن المشكل ليس في «النص المؤسّس»، أو «الرسالة المحمدية»، في الثقافة العربية الإسلامية، وإنما المشكل في «التأويلات» التي تحيط بالنص وتحاصره؛ مما أفضى إلى أشكال من الخلط بين النص والتأويل. «لقد تكلم الفقهاء أكثر مما تكلم الأنبياء» كما قال المفكر الديني العراقي عبد الرزاق الجبران في كتابه «جمهورية النبي» (ص١٧٥). ومن ثم «مقصلة التأويل». وكان لغياب «مؤسسة تشرِّع للعقيدة في الإسلام» دور على مستوى «كوارث التأويل» كما ينعتها المؤدب («أوهام الإسلام السياسي»، ص١٢).

اهتدى المؤدب إلى أن الإسلام كان يحتاج رجلا من نوع الشاعر دانتي، يتحلّى بالجرأة الفكرية، فيواكب بكتاباته الواقع السياسي كما تجلّى في الواقع التاريخي

وفي هذا السياق، لا يبدو غريبا أن يغدو ابن تيمية «المرجع» الذي لا يُعلى عليه مرجع آخر في النفق العريض الذي يصل ما بين «العوام»

و«لكلام». وكانت الحصيلة، وكما يتوجّب «أن نفهم» بلغة المؤدب، «قيام إسلام نحيل وهش»، إضافة إلى دعوى «خصوصية الإسلام الذي لا فصل فيه بين الدين والدولة»، مما أضرّ قبل كل شيء بالإسلام نفسه كحضارة وكثقافة (ص٤٤) زيادة على نسف مراجع هذا الأخير القديمة التي كانت تقرّ بالتعامل مع الآخر.

و»المخرج المفتوح»، إذا جاز هذا التعبير، لا يمكن أن يكون إلا من داخل التراث ذاته، ومن خلال «نصه التأسيسي» تعيينا. وفي هذا الصدد، تبرز مقولة هايدغر «التراث قدرنا والحداثة مصيرنا» التي يقول بها مفكرون عرب معاصرون آخرون في تعاطيهم للتراث كعلي حرب ــ مثلا ــ في مراجعاته (العميقة) لأهم القراءات التراثية التي تلت القراءات الماركسية. وفي هذا الصدد، كذلك، وفي إطار من المقولة ذاتها، يبرز المؤدب، باعتباره شاعراً مفكّراً وليس باعتباره مؤرخاً أو باحثاً أنثروبولوجيا فقط.

ويمضي المؤدب، في نطاق التأسيس لنصه التأسيسي، وفي إطار من تصوّره لأزمة الإسلام، إلى أنه «من الخطأ الاعتقاد أن الطاقة الفكرية والإبداعية في الإسلام قد نضبت بسبب غياب ورثة لفكر ابن رشد» (ص٢٨). والأكيد أن «حكما» من هذا النوع، لا بد من أن يجعل المؤدب في سجال مع تيار فكري مستقل وقائم بذاته في الفكر العربي المعاصر بتياراته وأيديولوجياته، ولذلك وجدناه أوّل من يعترض على ذاته (ص ٣٦). يصعب الاعتراض على ابن رشد وفي المدار ذاته الذي يتحرّك فيه المؤدب نفسه. أولم يكن المرحوم محمد عابد الجابري دقيقا وملخِّصا لـ»الحكاية»، عندما قال: «ومن يقرأ ابن رشد لا يمكن أن يكون متطرفا أو متعصبا» (مجلة «الوطن العربي»، العدد ١١٣٦، الجمعة ١٩٩٨/١٢/١١).

والظاهر أن مناط الاعتراض، هنا، وعلى ابن رشد تعيينا، كاشف عن «مرجعية» المؤدب في نطاق تصوّرها التراتبي للأنماط التأسيسية أو التكوينية للتراث في وحدته السياقية الكبرى من لغة وأدب وعلم كلام... إلخ. وفي هذا السياق، أمكننا فهم استقراره على الشعر والتصوّف كمرادفين للنص التأسّيسي، حسب تصوّره، وفي إطار من الفكر الصوفي كطريق لصناعة الرؤية الفلسفية. كان مطمح عبد الوهاب هو البحث عن النص التأسيسي الذي «يغيّر ويُبْنَى عليه».

وأتصوّر أنه تحت ضغط هذه «الاستجابة الفكرية» للغرب، اهتدى المؤدب إلى أنه «كان الإسلام يحتاج رجلا من نوع الشاعر دانتي، يتحلّى بالجرأة الفكرية، فيواكب بكتاباته الواقع السياسي كما تجلّى في الواقع التاريخي. وأنا أحلم بهذا العبقري الذي لم يعط الإسلام مثله حتى الآن، ولو كان وجد لكان قد شكل قطبا مضادا لابن تيمية» (ص٨٩). والظاهر أن مثل هذه الآلية الذهنية التعويضية القائمة على القياس والمقارنة والاستعارة... متداولة، وبتفاوت، في تحليلات مفكرين عرب آخرين، مثل محمد عابد الجابري ومحمد أركون... غير أنها تبدو ضاغطة في حال المؤدب أو كامنة في الرؤية ذاتها.

ولعل أهم ما يمكن استخلاصه، من كلام المؤدب، هو نوع من الانتظام في «الفكر الشعري» أو في نوع من «الشعرية الثقافية» كما نصطلح عليها... بدلا من الاستشراق معكوسا، حيث «شرقنة الشرق» و»الإسلام التخييلي»... أو بدلا من الاستغراب نافرا، حيث النقمة على الغرب في درجاتها الفولاذية المتقدّمة. وأتصوّر أن هذا البعد الثقافي، للإسلام، هو ما جعل المؤدب يشدّد على مدخل المدينة وعلى الرمز والإشارة والصورة والجسد والجمال والفضاء... في الإسلام؛ في مقابل القطيعة مع العمارة الشائهة والدعوات الصاخبة إلى الصلاة وسلطنة القبح والبشاعة وغياب البعد الجمالي... وغير ذلك من أشكال المحو والاجتثاث التي تعمّم فقدان الذاكرة والهويات القاتلة والكراهيات الجارفة. فالإسلام لا يمكن أن يسود عبر هذه الأشكال من الإخضاع والأحادية التي تنضاف إلى أشكال الاستئصال السالفة.

في حال عبد الوهاب المؤدب، ومن ناحية تعاطيه لأزمة الإسلام، باعتبارها موضوعاً معمّماً في الفكر العربي المعاصر، يتعلق الأمر بكاتب يصوغ موضوعه بلغة نقية وهادئة وشفّافة جنب أفكار محكومة بنسق ثقافي منخرط في «المواجهة الفكرية» بمعناها الأنبل والأعرض.



صدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

قلق في المستقبل...



بقلم : د. أمّ الزين بنشيخة المسكيني
دكتورة تونسية في الفلسفة الحديثة والجماليات

«ذات مساء جميل، يُسمّى المستقبل ماضيا»
لويس أراغون

«نحن نعاني من المستقبل»
طوني نيغري

إنَّ السؤال عن المستقبل في السياق الحالي لحاضر الخراب، إنّما يولد من نوعين من القلق الحادّ: قلق إزاء ما يحدث لنا في حاضر تسود فيه أجندات بيع الموت لأبناء الحياة، وقلق إزاء الماضي الذي صارت علاقتنا به علاقة متوتّرة ومنهكة. فصرنا نسأل في فزع: من أين سيأتي المستقبل؟ وماذا لو كان المستقبل قد مرّ بعدُ من ديارنا دون أن نتمكّن من اقتناصه؟ وماذا لو لم يعد ثمّة مستقبل في انتظارنا؟ ليست أسئلة المستقبل لدينا اليوم، نحن أبناء إرهاب العولمة، ضربا من الترف الفكري بين مثقّفين مطمئنّين إلى مراجعهم، إنّما هي تعبير عن قلق عميق إزاء الحاضر. ذلك أنّ ما يحدث هو من باب فظاعة الكائن التي لا تُحتمل.

لويس أراغون الشاعر الفرنسي المشهور، قال منذ قرن: «ذات مساء جميل، يُسمى المستقبل ماضيا»، لكن مستقبل الشعراء يبدو أكثر هشاشة من مستقبل الدول، لذلك لن يكون المستقبل في لغة بعض الفلاسفة سوى ضرب من المعاناة.. يكتب نيغري المفكّر الإيطالي المعاصر منذ سنتين: «نحن نعاني من المستقبل». أمّا رنسيار الفيلسوف الفرنسي

المعاصر، فيختار أن يعلن منذ ١٩٨١ ما يلي: «ليس ثمّة مستقبل في انتظارنا.. ثمّة فقط الكثير من العمل لمن لا يريد أن يموت أحمقا».. ويضيف في هدوء الفلاسفة: «وتبّا للمتعبين».

إن المستقبل إذن لا يحبّ المتعبين، لأنّه لا يُقبل إلاّ من جهة العمل الشاق طويل النفس على تغيير الحاضر وتجديده بقوى حيوية دائمة. غير أنّ هذا التجديد، إنّما يقع من جهتين: إمّا بثورة سياسية أو بطفرات فنّية. وحين تفشل السياسة في رعاية الحياة، ينتصر الفن في إبداع أشكال مغايرة من الكينونة. لكن في أيّ معنى يصير الفنّ وعداً بالمستقبل؟ وهل ثمّة زمان آخر للمستقبل خارج العالم الذي نعيش فيه؟ المفكّر طوني نيغري، مرّة أخرى، يقول: «لا بديل لنا عن هذا العالم، لكنّنا نملك البديل صُلب هذا العالم نفسه». كيف يكون المستقبل ذاك الذي لا يقبل علينا من عالم آخر، إنّما هو ما نحياه في هذا العالم نفسه؟

> إن المستقبل إذن لا يحبّ المتعبين، لأنّه لا يُقبل إلاّ من جهة العمل الشاق طويل النفس على تغيير الحاضر وتجديده بقوى حيوية دائمة

يفتتح الفيلسوف فريديريك نيتشه المقالة الثانية، من كتاب «جينيالوجيا الأخلاق» كما يلي: «أن نربّي حيواناً يحقّ له أن يعد الوعود- أليس ذلك تحديدا هو تلكم المهمّة المفارقة ذاتها التي وضعتها الطبيعة لنفسها فيما يتعلّق بالإنسان؟ أليس ذلك هو المشكل المخصوص للإنسان؟ أمّا أنّ هذا المشكل هو إلى حدّ كبير قد حُلّ، فذلك ما ينبغي أن يظهر بأكثر مدعاة للعجب عند من يعرف كيف يقدّر حقّ قدرها القوّة الفاعلة عكسا، قوة النسيان.. ليس يمكن أن يكون ثمّة سعادة ولا صفاء ولا رجاء ولا فخار ولا حاضر من دون نسيان».

إنّ هذا النصّ لنيتشه، يضعنا أمام مفارقة محرجة: كيف لمن له حقّ الوعد أن يكون مطالبا بالنسيان؟ كيف لمن يعد بالمستقبل أن ينسى ما وعد به؟ إنّ الوعد إذن، يحتاج إلى المستقبل، في حين يعاني النسيان من الماضي، لذلك هو ينسى. لكنّ نسيان الماضي ههنا، لا يخصّ ذاكرة كسولة أو انفعالات متعبة، إنّما هو نسيان بهيج لكل ما من شأنه أن يعطّل الوعد بالمستقبل. فالمستقبل ليس ممكنا إلاّ بوصفه تجديدا دائما لأشدّ لحظات الحياة اقتدارا وبهجة. ما ينبغي أن ننساه من الماضي هو كل الانفعالات الواهنة، أي القيم الارتكاسية التي تجد تعبيراتها البائسة في الحزن والثأر والذنب والتأثيم والتخوين والتشاؤم والكآبة.. كلّها قيم مضادة للمستقبل؛ لأنّها قيم الموت. نيتشه كان يسمّيها بالقيم العدمية. إنّ كل ذاكرة لازالت تؤسس نفسها على هذه القيم الفقيرة، إنّما هي ذاكرة عدمية. وكل حضارة أصابتها العدمية غير قادرة على التشريع للمستقبل دون التحرر من الإدمان على العدم، لكن من أين تأتي العدمية إلى ثقافة ما؟ إنّها بحسب نيتشه، تأتي من هذا الاشمئزاز والبرودة التي يتقاسمها الجميع من أنّه لا شيء ننتظره من المستقبل، وأنّ الحياة لا تستحق أن تعاش. لقد استبق نيتشه على شكل من العدمية الذي أصاب ثقافتنا هذه السنين: ثقافة التكفير والتأثيم والتخويف، ثقافة احتقار الجسد والموت وعذابات القبور. إنها ثقافة لا يشرع لها «فلاسفة المستقبل»، بل المشعوذون والمافيوزيون والمستثمرون في البؤس والفقر والتعب.

> وحده إحساس بهيج، بأنّنا نعيش ضمن شكل من الأبدية المتحررة من كل ذاكرة حزينة، بوسعه أن يعيد إلينا بريق الوعد بالمستقبل

هل تحوّل المستقبل في حضارة الإدمان على العدم، ونشر القتل والخراب في كل مدينة إلى مجرّد استعارة لغوية منهكة؟. وضمن أيّ أفق حضاري نسأل عن المستقبل؟ ثمّة منطقة غامضة تأتي منها أسئلتنا، وثمّة مواضع صمت تعتمل في كواليسها، فكيف نكون على مقربة من هذه المنطقة الغامضة ؟ إنّ مجرّد السؤال عن المستقبل يهيئنا سلفاً لاختراع شكل مغاير من المستقبل؛ لأنّ تقنية السؤال نفسها، إنّما تزجّ بنا دوماً في حدث تأويلي لم يحدث بعدُ. لكن ثمّة أيضا مناطق روحية ليس فيها غير الأسئلة من أجل الخروج منها نحو أسئلة أخرى. وثمّة وضعيات تأويلية، سرعان ما

يتحوّل فيها السائل إلى شحّاذ لإجابات جاهزة أتعبتها الاستعارات القديمة، أو إلى دجّال لا حرفاء له.

لكن من يحقّ له أن يحدّثنا عن المستقبل؟ هل هو الشاعر أم الفيلسوف أم العالم أم رجل الدولة؟ ثمّة المشعوذ أيضا الذي تحوّل في مجتمعاتنا إلى مزاحم حقيقي لكل هؤلاء على الإغواء بالمستقبل. ما الذي يجعل من العرّافين والمشعوذين يعودون إلى ركح المستقبل مرّة أخرى وبشكل ملحوظ جدّا؟ هل يكون المستقبل باحة تشكيلية تغري الجميع بالرقص على إيقاع ألوانها الغامضة؟ أو هو مجرّد كذبة جميلة أو استعارة عابرة؟

وفي الحقيقة، يمكن الحديث عن طرائق عدّة للسؤال عن المستقبل: الطريقة الطوباوية الحالمة بغد أفضل على طريقة الأمل في التقدّم الأخلاقي للبشر (كانط) أو على طريقة تغيير العالم (ماركس)، والطريقة المتشائمة التي تستبق على الكارثة (بنيامين، جوناس)، وطريقة العود الأبدي (نيتشه) التي ترى أنّ المستقبل لا وجود له في زمن آخر أو في عالم آخر خارج العالم الذي نحن فيه، بل هو الحاضر نفسه بما هو أبدية بهيجة.

لكنّ المستقبل مفهوم زمنيّ، فأيّ معنى للزمن يفترضه السؤال عن المستقبل؟ ثمّة طبعا الزمن الخطّي الذي يفترض الماضي والحاضر والمستقبل، في نوع من التعاقب الطبيعي وفق غائية لاهوتية، تنتهي دوما إلى التبشير بالآخرة كشكل ديني وحيد للمستقبل، وثمّة التاريخ الذي يفترض حركة جدلية عميقة في روح الشعوب، تجعلها تمرّ عبر أشكال من الاغتراب ومن التحرّر وفق قوانين النفي ونفي النفي لدى هيجل، أو وفق قانون الصراع الطبقي لدى ماركس، وثمّة الصيرورة التي تفترض ضرباً من العود الأبدي لحاضر لا يعود فيه غير أشدّ لحظات الحياة بهجة واقتداراً (نيتشه).

لقد سقطت فكرة الإنسانية إذن، في عالمنا الحالي ثانية في ضرب من العدمية، إنّها لعمري عدمية بالمعنى الحرفي المباشر تماما: أي في معنى محبّة العدم. كيف نخترع فكرة موجبة عن المستقبل في عصر تينع فيه تجارة الموت في كل مكان؟ إن ثمّة مستقبلاً يفترض دوماً، أنّ ثمّة كينونة مغايرة. إنّ فكرة المستقبل تتعارض مع فكرة العدم، ذلك هو ما ارتآه الفيلسوف الألماني المعاصر هانس جوناس في أهمّ كتاب له كُتب عن المستقبل في القرن العشرين، بعنوان «مبدأ المسؤولية» (١٩٧٠). ذلك أنّ كل سؤال عن المستقبل، يفترض أنّنا نملك ضمانات كافية من أجل أن يكون ثمّة شيء ما سيقبل علينا في زمن قادم، لذلك ينبغي أن نجعل من شعار «أن إنسانية ما تكون» أمراً قطعيا أنطولوجيا لإتيقا المسؤولية، مسؤولية الإنسانية الحالية إزاء إمكانية أن يكون ثمّة مستقبل في حضارة كل شيء فيها مهدّد بالاندثار.

يعلّمنا الفيلسوف الألماني الشهير فريديريك نيتشه، أنّ المدمنين على العدم لا مستقبل لهم، لأنّ الحياة لا تحبّ غير من يحب الحياة. أمّا باعة الموت، فهم لا يملكون غير الموت، ووعدا كئيبا بمستقبل، اسمه الكارثة. كيف السبيل إلى استعادة بريق الوعد بالمستقبل بعد أن وقع إنهاكه وتفقيره من طرف تجّار العدم؟ نيتشه يعلّمنا أنّ نقد العدمية ليس سوى نصف التفكير فيها، وأنّ تشخيصها واقتناص علاماتها وتسميتها بأسمائها الحقيقية هو شكل من التفكير الحقيقي بالمستقبل. ما نحتاجه عمل طويل النفس على الذاكرة، يجعلنا لا نخطئ من هنا فصاعدا حول الأصل الحقيقي لظاهرة العدمية، وما نحتاجه أيضا هو تشخيص للحاضر من أجل الكشف عن كل السياسات الثاوية فيه للعدمية: أيّ خطاب وأيّة كتابة وأيّة موسيقى وأيّ إعلام وأيّة عقيدة وأيّة مناهج تربوية تحمل عدوى العدمية في طيّاتها. علينا أن نملك العيون الكفيلة بإبصار علامات المرض، وتشخيصه في كل أبعاده دون اختزاله في أشخاص معزولين، ذلك هو ما يهيّئنا لاستعادة المستقبل كوعد بالسعادة. أمّا غير ذلك، فاستئناف لأسئلة منهوكة وعقول كسولة وأخلاق ضعيفة، تقوم على مشاعر ارتكاسية من قبيل الندم والثأر والحزن والإثم... وهو ما يسود في خطابات التكفير والتأثيم وتخويف الناس وإرهابهم من أجل تحويلهم إلى عبيد أو إلى جثامين وأشباح

> وقع تفقير الخيال والانفعالات الجميلة، وذلك منذ أن تمّ تسطيح العالم وتشيئته، ومنذ أن سقط ميدان الثقافة والإبداع في قيم السوق

ومسـوخ مفزعـة. يكتـب دولـوز، الفيلسـوف الفرنسـي المعاصـر في بعـض محاوراتـه مـا يـلي: «إنّنـا نعيـش في عالـم هـو بالأحـرى مزعـج، حيـث تكـون السـلطات القائمـة... في حاجـة إلى أن تمـرّر لنـا عواطـف حزينـة. فالحـزن والعواطـف الحزينـة، إنمـا تقلّـص مـن قدرتنـا عـلى الفعـل. تحتـاج السـلط القائمـة إلى حزننـا، كي تجعـل منّـا عبيداً. يحتـاج المسـتبدّ والكاهـن وسـالبو الأرواح إلى إقناعنـا بـأنّ الحيـاة صعبـة وثقيلـة.»

وحـده إحسـاس بهيـج، بأنّنـا نعيـش ضمـن شـكل مـن الأبديـة المتحـررة مـن كل ذاكـرة حزينـة، بوسـعه أن يعيـد إلينـا بريـق الوعـد بالمسـتقبل، غـير أنّ هـذا المسـتقبل لا وجـود لـه في عالـم آخـر ولا في زمـن قـادم. إنّمـا نحـن نحيـا ههنـا، والآن في المسـتقبل والمـاضي والحـاضر في قبضـة واحـدة. في هـذا السـياق، يكتـب نيتشـه ضمـن بعـض صفحـات «زرادشـت» مـا يـلي: «إنّني أمـضي بـين النـاس كمـا لـو كنـت أمـشي بـين كسـارات المسـتقبل، مسـتقبل أشـاهده الآن». يقـول دولـوز: «إنّ المـاضي لا يـأتي بعـد الحـاضر الـذي لـم يعـد، إنّمـا هـو يتعايـش مـع الحـاضر الـذي كان». ويقـول بـول فيريليـو: «لا ينبغـي فقـط أن نحافـظ عـلى الذاكـرة، بـل ينبغـي علينـا المحافظـة عـلى إمكانيـة النسـيان».

نعـم، وحدهـا القـدرة عـلى النسـيان كفيلـة بجعـل المسـتقبل ممكنـا دومـا بيننـا، لكـنّ النسـيان هنـا ليـس مضـادّا للذاكـرة بإطـلاق، إنّمـا هـو مضـادّ للانفعـالات الواهنـة لذاكـرة كسـولة تعطّـل الحلـم بعالـم مغايـر. والنسـيان اقتـدار بهيـج، يجعـل البـشر قادريـن عـلى التجـدّد والحلـم، مثـل كل النباتـات الأرضيـة السـعيدة الـتي تحيـا وتزهـر بفضـل باقـة مـن الأكسـيجين العابـر كل يـوم مـن سمائنـا. وحدهـا سماء تحفـظ الغيـم جيّـدا قـادرة عـلى أن تمطـر حيثمـا تشـاء.

إنّ العدميـة الـتي أصابـت هـذا العـصر، ليسـت مجـرّد حالـة نفسـية تجعـل شـعبا مـا يشـعر فجـأة، بـأنّ الحيـاة لا معـنى لهـا، وبأنـه لا مسـتقبل في انتظارنـا. إنّمـا يتعلّـق الأمـر أيضـا، بحالـة أنطولوجيـة عامـة، أصابـت شـكل الوجـود الخـاص بنـا بـضرب مـن القحـط الأنطولوجـي، حيـث وقـع تفقـير الخيـال والانفعـالات الجميلـة، وذلـك منـذ أن تـمّ تسـطيح العالـم وتشـيئته، ومنـذ أن سـقط ميـدان الثقافـة والإبـداع في قيـم السـوق. كل شيء صـار إلى بضاعـة إلى حـدّ أننـا صرنـا محاصريـن بركامـات اسـتهلاكية تثـير «انطبـاع المقـبرة» وفـق عبـارة مفزعـة لنيغـري. مـاذا سـنفعل بعالـم أصيـب بالقحـط الأنطولوجـي، حيـث لا شيء غـير قيـم رأسـمال وسـلعه وخرائطـه المتوحّشـة؟ ههنـا يتدخّـل الفـنّ الـذي ينبـع دومـا مـن حاجـة إلى تجديـد قـوى الحيـاة في عـصر مـا. إنّ الفـنّ هنـا يصلـح لاخـتراع المسـتقبل، غـير أنّ المسـتقبل، إنّمـا هـو الآن وهنـا في هـذا العالـم الـذي لا بديـل لنـا عنـه، لأنّنـا لا نسـتطيع الهـروب منـه إلى أيّ مـكان. إنّ الفـنّ لا يصلـح للترفيـه أو لأوقـات الفـراغ، إنّمـا هـو دومـا بصدد اخـتراع قطعـة مـن الكينونـة، ومعـنى مـا لمقاومـة الفـراغ والتصحّـر. كل قصيـدة أو روايـة أو منحوتـة أو أغنيـة أو مسرحيـة.. إنّمـا هـي وعـد بمسـتقبل أجمـل، وبإمكانيـة الفـرح، حيثمـا تصيبنـا السياسـات الفاسـدة للكينونـة بالحـزن والاكتئـاب. يكتـب نيغـري في هـذا السـياق: «أن نفهـم مـا هـو الفـنّ اليـوم هـو أن نفهـم كيـف أنّ ألـم العالـم الضائـع بوسـعه أن يخاطـر بنفسـه في صلـب المحيـط العـاري والمجهـول مـن أجـل كينونـة جديـدة». هـذه الكينونـة حسـب نيغـري لا تعـاني مـن الفـراغ بقـدر مـا تعـاني مـن المسـتقبل. ربّ مسـتقبل حوّلتـه الفاشـيات إلى كارثـة. لكـن لا شيء يدعـو إلى البـكاء عمـا يحـدث لنـا، لأنّ البـكاء جـزء مـن الكارثـة. نحـن فقـط، مطالبـون بعبـور هـذا الركـح الفظيـع بإبـداع فـنّ لمقاومـة سـقوط العالـم في الفـراغ. إنّ اخـتراع الجمـال بهـذا المعـنى، هـو شـكل من التحـرر، لأنّ الجمـال هـو نفسـه «حرّيـة تحـرّرت»، وهـو نفسـه «فيـض مـن الكينونـة». مـا تحتـاج إليـه الإنسـانية الحاليـة هـو قصّـة جديـدة تدفعنـا نحـو المسـتقبل. هـذه القصّـة هـي قيـد الكتابـة دومـا لـدى كل مـن أدرك أن الفـنّ اخـتراع لصحّـة كـبرى في حضـارة تشـكو مـن المـرض والوهـن. هـو الفـنّ إذن، كوعـد «بشـعب سـوف يـأتي» (بحسـب تشـخيص لجيـل دولـوز) لكنّـه لـن يـأتي مـن أجـل الهيمنـة عـلى العالـم، بـل مـن أجـل تحريـر الحيـاة، حيثمـا تـمّ اعتقالهـا. إنّ المسـتقبل هـو قدرتنـا الدائمـة عـلى جعـل البـشر قادريـن عـلى الفـرح مـرّة أخـرى.

قبضة هيجل: حول جدوى نقد السلطة في العالم العربي



بقلم : مصطفى عبد الظاهر
باحث مصري

يرى الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو[١] أن عصرنا يحاول جاهدًا، بالوسائل كلِّها، أن يتخلص من قبضة فلسفة هيغل، سواء عن طريق المنطق، أو عن طريق الإبستمولوجيا، أو عن طريق ماركس، أو عن طريق نيتشه. إن هيجل يعطي للدولة الحديثة صفات مفخمة من المعجم الديني: فهي على سبيل المثال «العنصر الإلهي الكائن في ذاته ولذاته»[٢] ولعلنا لا نبالغ، إن قلنا إن الفلسفة السياسية المعاصرة، سواء في الغرب أو في العالم العربي أو العالم الثالث[٣] تدور في فلك أفكار هيجل، سواء بالسلب أو بالإيجاب. أما بخصوص العالم العربي، فقد تنامى الاهتمام بالدولة ودورها في المجتمع والاقتصاد بالنمو في أوساط المفكرين العرب في ثمانينيات القرن العشرين[٤]. وكانت الدولة قد ظهرت في العالم العربي، في وقت لم يكن المفكرون العرب يبدون فيه اهتمامًا حقيقيًا بتطورها ـ فقد

> لعلنا لا نبالغ، إن قلنا إن الفلسفة السياسية المعاصرة، سواء في الغرب أو في العالم العربي أو العالم الثالث تدور في فلك أفكار هيجل

١- مونيس بو خضرة، عقم الفلسفة؟ هيغل ونهاية الفلسفة، مجلة معابر، ويراجع أيضًا: هيجل والهيجلية، عن قاموس ناثان الفلسفي، تأليف جيرار دوروزوي وأندريه روسيل، تعريب: أكرم أنطاكي، موقع معابر.

٢- من المفيد مراجعة مناقشة مهمة حول التجلي الموضوعي العقلاني للدولة عند هيجل في المثالية الألمانية، هنس زندكولر، ترجمة أبو يعرب المرزوقي وفتحي المسكيني وناجي العونلي، المجلد الثاني، ص ٥٨١

٣- لمزيد من التفصيل حول مساهمات مفكري العالم العربي والعالم الثالث في التفكير الجذري في مفهوم الدولة راجع: المجتمع والدولة في الوطن العربي، مجموعة مؤلفين، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٧١ وما بعدها.

٤- راجع، تضخيم الدولة العربية، نزيه أيوبي، ترجمة أمجد حسين، ص ٥٠ وما بعدها.



كان أغلبهم مشغولا، إما بـ «الأمة الاسلامية» أو بـ»القومية العربية»، ولم تكن تشغلهم الدولة الإقليمية (القطرية) البيروقراطية بحد ذاتها.

أما على مستوى الفكر الإسلامي، فمع التراث العربي الإسلامي الضخم حول الفلسفة السياسية كانت المحاولات التنظيرية الإسلامية بعد التعاطي المباشر مع الدول الحديثة، وعلى خلاف أشكالها، لا تستطيع فكاكًا من التطبيق الهيجلي أو المقولة الهيجلية النظرية سابقة الذكر.

وعلى خلاف الأشكال النظرية الإسلامية المتاحة، مثل: «نموذج الرابطة الأممية لـ د. عبدالرزاق السنهوري، النموذج السلطوي التقليدي للحركة الوهابية، النموذج التحديثي الديمقراطي الذي تتبناه الأحزاب الإسلامية الديمقراطية، النموذج شبه الثيوقراطي في نظرية ولاية الفقيه الشيعية، ونظيره السني - حكم العلماء - مثل نظام طالبان بأفغانستان، والمحاكم الشرعية بالصومال والنموذج المثالي الراديكالي، والذي يتبدى في مفهوم الحاكمية عند أبي الأعلى المودودي وسيد قطب»٥ نجد أن التصورات المثالية للدولة وتجلياتها كمفهوم فلسفي، شديدة الالتصاق بالمفهوم الهيجلي على مستوى التنظير، ونجد ذروة هذا التشابه – بل وعلاقة التأثر أيضًا – عند مفكر سياسي من أهم المفكرين العرب أصحاب التوجه الإسلامي، وهو الدكتور حامد ربيع، الذي تأثر بشكل مباشر بالمثالية الألمانية والإيطالية٦، فنجد رؤاه حول الدور «الحضاري» والأخلاقي للدولة متمشٍ إلى حد كبير مع النزعة القومية الألمانية٧.

ومع تصاعد اهتمام العالم العربي بعدة موضوعات نظرية سياسية أساسية بعد ثورات الربيع العربي، اتجهت الأنظار إلى الاهتمام بموضوع «الدولة» كمفهوم كليّ من مفاهيم عالم السياسة والاجتماع، فكتبت الكثير من الأدبيات وغالبها في نقد الدور «المطمور» للحركات السياسية الإسلامية بإزاء الدول الحديثة، وكانت غالب هذه الكتابات تعتمد تعليقات وجهتها مدارس نقدية غربية للتحقق التاريخي لمفهوم الدولة في الغرب، وهي بالفعل صالحة لإعادة التشغيل الحيوي في عالمنا العربي في أجزاء منها، لكن غالبًا ما كانت هذه الكتابات تغفل شروطًا وخصائص أساسية تتعلق بالدول ما بعد المستعمرة، وربما أيضا وقعت في الفخ الذي وقع فيه الفلاسفة المسلمون قديمًا، عندما ترجموا ونقلوا الفلسفة اليونانية إلينا، وانكبوا على مناقشة مشكلاتها الأصلية التي أثيرت في البيئة الغربية دون أشكلة سياقاتهم الحياتية، السياسية منها والدينية.

فمع الذي تعلمناه من المدارس الغربية في نقد الدولة من المنظور البيروقراطي لدى فيبر، والمنظور القانوني الدستوري لدى كلسن والمنظور الاقتصادي لدى ماركس، والمفهوم البيو سياسي لدى فوكو، ومع الأهمية القصوى لنتاج هذه المدارس، والتي بلا شك يجب علينا كأناس معاصرين لدول ما بعد مستعمرة، الاستفادة منها، إلا أن هناك مشكلة تولدت عن سحب هذه الأفكار من سياقاتها التاريخية والمعرفية على واقعنا، وربما كانت أهم هذه المشكلات هو تحويل مفهوم الدولة لمفهوم ساكن غير تاريخي والتركيز الناتج عن التأويل المفرط على موضوعات، مثل أثر السلطة المستقى من فوكو[٨] وما بعد البنيويين والهيمنة المستقى من غرامشي.

ما الفائدة من نقد الدولة إن كانت هي كل شيء؟

وعلى أن هناك أهمية كبرى لمناقشة تأثير السلطة على الأجساد الاجتماعية ومناقشة موضوعات إعادة الإنتاج الرمزي بتفريعاتها، إلا أن الإغراق في هذا النقد دون غيره من تأثيرات «الدولة» يضعنا أمام حالة نهائية، تقول: إن الدولة هي كل شيء ولا سبيل للفعل الاجتماعي دون التأثر بعمليات إعادة الإنتاج التي تمارسها الدولة علينا كذوات «مُدولنة»، وهذا ليس إلا قَلب للأطروحة الهيجلية القائلة: «إن الدولة هي الفرد في حال الموضوعية، والفرد هو الدولة في حال الذاتية»، فما الفائدة إذن، من نقد الدولة إن كانت

٥- راجع لمزيد من التفصيل حول هذه النماذج، إشكالية الحكم الإسلامي والدولة الحديثة، د. محمد عفان، منتدى العلاقات العربية والدولية.

٦- وقد نبّه نزيه أيوبي على هذه العلاقة في عمله سابق الذكر في تحليل دقيق للعلاقة بين أعمال د. حامد ربيع والفلسفة المثالية الألمانية « مرجع سابق، ص ٦٤ وما بعدها.

٧- نفسه.

٨- ولعل كتاب وائل حلاق «الدولة المستحيلة» يعد أهم هذه الأمثلة، لكنه خطئًا ينسب إلى النقد الإسلامي للسلطة، فالحجاج الذي قدمه حلاق لا يمكن فصله عمّن تأثر بهم من الاجتماعيين أمثال أنتوني جيدنز وبيير بورديو، ويعتبر بشكل أكبر حجاج إسلامي «جماعتي» مستقى من أعمال تشارلز تايلور ومايكل ساندلز وويل كيملكا وألسدير ماكنتير، وهذه ما وضحه حلاق نفسه في مقدماته على الكتاب، راجع الكتاب، ترجمة عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ص ٥٧ وما بعدها.

هـي كل شيء؟ إن أقررنـا باسـتحالة كل فاعليـة اجتماعيـة خـلاف فاعليـة العمليـات الدولتيـة عـلى أننـا لـن ننفلـت يومًـا مـن أُطُرهـا القاهـرة؟

يقـول عالـم الاجتمـاع الفرنـسي بيـير بورديـو في معـرض حديثـه عـن نشـأة الحقـل البيروقراطـي - معـدلًا تعريـف ماكـس فيـبر الشـهير للدولـة، إن الدولـة جماعـة إنسـانية تطالـب بنجـاح باحتـكار الاسـتخدام الشرعـي العنـف الطبيعـي عـلى أرض محـددة -: (إن الدولـة هـي شيء «يُطالـب» باحتـكار الاسـتخدام الشرعـي للعنـف الطبيعـي والرمـزي عـلى أرض محـدده وعـلى مجمـل سـكانها)٩. ومـن هـذا المنطلـق، تسـتمد إعـادة التشـغيل الحيـوي لسـؤال «السـلطة» أهميتهـا عـبر دائـرة أخـرى، وهـي دائـرة إمـكان الفعـل الاجتماعـي، فالعالـم ممتـلئ بالسـلطات والسـلطات المضـادة، كالاقتصـاد العابـر للقوميـات وقـوة المجتمـع المـدني العابـر للقوميـات أيضًـا، فبديـلاً عـن التفكـير في الإنسـان كـ «أحمـق ثقـافي» يـدور، حيـث دارت المعطيـات الأنطولوجيـة لحياتـه، والـذي يسـتتبع تعطيـل إمكانـات الفعـل التاريخـي، يجـب أن نجـترح دائـرة اللامفكـر فيـه العـربي المسـمى «مـا نريـد» بعـد تعلمنـا مـا لا نريـد، وهنـاك في كل آنٍ إمكانيـة للفعـل التاريخـي في كل مجتمـع حسـب طاقتـه ومعطياتـه. فلـم تصبـح السـلطة نطاقًـا مركزيًـا – بتعبـير كارل شـميت – لهوامـش إلا بعـد تعطيـل كافـة الإمكانـات في نطاقـات مركزيـة محتملـة أخـرى كالحـركات الاجتماعيـة والمجـال العـام، وهـي عـلى اختلافهـا مـن ناحيـة المفهـوم والتنظـير والواقـع بـين المجتمعـات تظـل الضمانـة الاجتماعيـة الأهـم بـإزاء دور السـلطة.

٩- لأسباب عملية، بيير بورديو، ترجمة أنور مغيث، دار الأزمنة الحديثة، ص ١٢٤



محمد بنتاجة
نظرية التقريب بين الأديان
رؤية إسلامية نحو فهم أفضل للآخر
مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث
المركز الثقافي العربي



ما وراء القص التاريخي، وسلطة المؤسسة

بقلم : د. إحسان محمد التميمي
أستاذ النقد والبلاغة بجامعة بغداد



صف ميخائيل باختين الرواية بكونها ذلك الجنس الهجين[١]، ولهذا يرفد التاريخ الروايات، بوصفه جزءاً من أنظمة ثقافتنا الدالة؛ إذ يصنع عالمنا ويجعل له معنى. وبذا، يعدّ ما وراء القص التاريخي من أكثر أشكال ما بعد الحداثة تعليمية[٢] مع الأخذ بنظر الاهتمام بأن «الخطاب الروائي يشتق كذلك من حقيقة أن كل الحبكات مركبة، بضمنها الحبكات التاريخية في النصوص التاريخية»[٣]. ولكن قبل الحديث عن مفهوم (ما رواء القص التاريخي)، لابد من الإشارة إلى أنها تتماز من الرواية التاريخية التقليدية بخصيصة جعل «الادعاءات الضمنية بالدقة التاريخية قضية إشكالية نوعا ما»[٤] وذلك بفضل انعكاسيتها الذاتية الواعية واستنادها إلى التاريخ مع احتفاظها بعنصر التخييل واقترابها من الواقع؛ لأن «الرواية بنية قائمة على ثنائية الواقع والمجاز، فقد أثبتت الدراسات المستندة إلى التاريخ الروائي أن الرواية الواقعية مئة بالمئة لم تكتب بعد. وبالمقابل، فإن الرواية المجازية مئة بالمئة لم تكتب؛ لسبب بسيط هو أن الحياة – كما هي – نتاج تشابك معقد بين المجاز والواقع، حتى أنك لا تدري هل الرواية واقع يتحدث عن المجاز، أو مجاز يتحدث عن الواقع»[٥]. لكن الناقد صالح هويدي يفرق بين الخطاب التاريخي والخطاب الروائي بقوله: «إن ما يميز الخطاب الروائي من التاريخ، إنما يتمثل في الوظيفة التي يخرج كل منهما إليها؛ فالوظيفة الأساسية للخطاب الروائي هي الوظيفة (الجمالية). في حين تبدو الوظيفة (المرجعية) الغاية الرئيسة في الخطاب التاريخي»٦. مع الأخذ بنظر الاهتمام بأن الرواية ذات قيمة خاصة تكاد تتفوق على سائر المعارف الأخرى، فهي تقدم الأفكار في سياق إنساني، وغايتها تجسيد الحياة الإنسانية على نحو أعمق وأخصب. فضلاً عن أن رواية ما بعد الحداثة لا تقتصر على نقل الحياة، ولكنها تقول شيئاً عن الحياة [٧].

> تبدو الوظيفة (المرجعية) الغاية الرئيسة في الخطاب التاريخي، مع الأخذ بنظر الاهتمام بأن الرواية ذات قيمة خاصة تكاد تتفوق على سائر المعارف

ترى ليندا هتشيون، أن أدب ما بعد الحداثة ينماز عن غيره بالانعكاسية المكثفة والتناصية التهكمية، فضلاً عن أنها تعدّ رواية ما وراء القص هي التي تعادل رواية ما بعد الحداثة، ومن هذا المنطلق تعرف ما وراء القص التاريخي بوصفه وعياً ذاتياً بالتاريخ بوزن الانعكاسية الذاتية، وهو الاستدعاء التهكمي الساخر المتعمد للتاريخ بأشكاله البنائية والوظائفية[٨]. وتؤكد ليندا هتشيون أنّ «العلاقة الما بعد حداثية بين الرواية والتاريخ أكثر تعقيداً من مجرد التفاعل والتضمينات المتبادلة. ويعمل ما وراء القص التاريخي من أجل أن يموضع نفسه ضمن الخطاب التاريخي دون التنازل عن استقلاليته بوصفه رواية. إنه نوع من المفارقة التهكمية الجادة التي تؤثر على كلا الهدفين: التناصات مع التاريخ والرواية التي تلبس حالة موازية (وإن لم تكن مساوية) لإعادة تهكمية من الماضي النصي لكل من العالم والأدب. يوظف الدمج النصي لهذه الماضيات التناصية، بوصفها عنصراً هيكلياً تكوينياً لرواية ما بعد الحداثة، على أنه تسويق رسمي للتاريخية عالمياً وأدبياً»[٩]. وتأسيساً على ذلك، تتحدى روايات ما بعد الحداثة - التي تستند إلى ما وراء القص التاريخي- سلطة التاريخ باعترافها بأن «الحقائق المعروضة هي تأويل المؤلف الذاتي، وبالتالي فإن ما وراء القص التاريخي هي «روايات الانعكاسية الذاتية المكثفة التي تعيد تقديم السياق

١- ينظر: الخطاب الروائي، ميخائيل باختين، ٧٣

٢- ما وراء القص التاريخي، السخرية والتناص مع التاريخ، ليندا هتشيون، ٩٦

٣- مدخل إلى علم السرد: ١٢٢

٤- ما وراء القص التاريخي، السخرية والتناص مع التاريخ، ٩٥

٥- حوار مع الروائي التشيكي، ميلان كونديرا: ٦٣ (دوريات).

٦- لعبة النص: مقاربات نقدية في الشعر والسرد: ٢٢٢. ويرى الناقد فيصل دراج أن كلمة التاريخ تدلّ «وهي يونانية الأصل، على استقصاء الإنسان واقعة إنسانية منقضية سعياً إلى التعرف على أسبابها وآثارها.........يتعامل المؤرخ مع إنسان متبدل الأحوال، ويستولد النقد التاريخي من تمييز الأزمنة المتغيرة، فلا معرفة إلا بالمتغير، ولا نقد في مجتمع يتجانس فيه الرجال والأزمنة. وعن النقد. الذي يميّز زمناً من غيره، تصدر وحدة المعرفة والحرية ويولد عقل تاريخي يتكوّن في قراءة الاختلاف وما المقارنة التاريخية إلا مقارنة عارفة تفصل بين الأسطوري والتاريخي، وبين الماضي والحاضر والمختلف عنه. ولهذا يصبح الماضي نفي الوعي التاريخي، وعياً بالحاضر». الرواية وتأويل التاريخ؛ نظرية الرواية والرواية العربية:٨١.

٧ ينظر: قراءة الرواية: ١٣، ٢١٦

٨- ينظر: ما وراء القص التاريخي ؛السخرية والتناص مع التاريخ: ٩٦

٩- ما وراء القص التاريخي ؛السخرية والتناص مع التاريخ: ٩٣



التاريخي بطريقة ما وراء قص و«تُمشكل»، تبعا لذلك، قضية المعرفة التاريخية بأكملها»[١٠]. وتلحظ فيكتوريا أورلوفسكي سمة القص التي تنطوي عليها أعمال ما وراء القص التاريخي التي تستند إلى انعكاسيتها الذاتية الواعية واهتمامها بالتاريخ، فغضون الخطاب التاريخي المبكر تحتوي على عناصر روائية. فتركيب كلمة تاريخ الإنجليزية «history» يتضمن كلمة قصة «story»، إلا أنه مع تجذر الواقعية، أصبح التاريخ يمثل الموضوعية، فيما تمثل الرواية التخيل[١١]. تتهم روايات ما بعد الحداثة بأنها كتابة لا تاريخية، ولاسيما من لدن التوجهات الماركسية، لأنها تعلي من شأن الذاتية، وتبالغ في التعويل على وعي الكاتب، وتغليب الخيال على الوقائع، بل تذهب إلى حد القطيعة مع الأسس الجمالية القديمة، ومن هنا تتأسس القطيعة التواصلية مع القارئ العادي[١٢]. يرى الناقد صبري حافظ أن ما بعد الحداثة «هي المنطقة التي تلتقي فيها وثائقية الواقع العياني التاريخية مع شكلية النزعة التأملية والباروديا، أو المحاكاة الساخرة للكتابة داخل الكتاب»[١٣]. وبذا تنأى ما بعد الحداثة عن نقل الواقع حرفياً، وتسعى إلى معارضته ونقده والحوار معه وعدم التسليم به كما هو. وهذه الخصيصة هي التي تجعل روايات ما بعد الحداثة تبتعد عن السير في ركب أيديولوجيا مؤسسة السلطة، سواء أكانت تلك السلطة دينية أم سياسية أم غير ذلك.

> تتحدى روايات ما بعد الحداثة سلطة التاريخ باعترافها بأن الحقائق المعروضة هي تأويل المؤلف الذاتي

إن استحضار النص التاريخي في الرواية، لا يتم ضمن مسار الاحتفاء بالحبكة التاريخية التي عرفت بأنها مزيفة، لأنها تتبع مؤسسة السلطة؛ وإنما تتهج رواية ما بعد الحداثة في استحضار رموز الحبكة التاريخية مع التأكيد على استنطاق الأنساق المضمرة التي سكت عنها المؤرخون من أجل مغازلة مؤسسة السلطة، وربما تكون روايات ما وراء القص التاريخي

١٠- ما وراء القص/ فيكتوريا اورلوفسكي: ٤٥

١١- ينظر: م.ن: الصفحة نفسها.

١٢- ينظر: قصص وروايات ما بعد الحداثة: ٥٣ (دوريات).

١٣- ما بعد الحداثة في جديد القصة المصرية: ١٩(دوريات).





«كتابة نوعية تقتفي آثار الأرشيف الشعبي، دون أن تبني الأرشيف في ذاته، ذلك أنها تتعامل مع الدنيوي المتعدد، وتهجس بمثال أخلاقي يواجه المرتبية السلطوية... تبدأ الرواية، وهي تعترف بالمساواة بين البشر.... وتنزع بهذا المعنى، إلى كتابة تاريخ الذين لا يكتب تاريخهم أحد، الذي يتسع للمشعوذ واللص والعاشق المخذول والمومس والقاضي الفاسد والأخلاقي المقهور والسجين الذي يبوح بأوجاعه في زنزانة مغلقة»[١٤]. تنسجم تلك الرؤية مع اتجاه الرواية العربية في الحقبة الخمسينية من القرن العشرين وما بعدها، إذ هيمنت أيديولوجية قومية في العالم العربي وعدت بمعالجة السلب المتوارث بوسائل حديثة. وانماز الخطاب القومي من غيره بمقولاته الحجاجية التي أرست قاعدة شعبية ونخبوية عريضة تدافع عنه وتتخذه مشروعاً حداثياً، يحقق حقوق المواطن الاقتصادية والسياسية والفكرية، بالاستناد إلى الديمقراطية الاجتماعية بوصفها قاعدة، لكن الفكر القومي أخطأ فكرته في أكثر من اتجاه: لعل أهمها هو فقدان الوعي المجتمعي المتطور الذي يستند إلى دولة القانون والمسؤولية الأخلاقية فضلاً عن أن الخطاب القومي نسي أن روح الأمة المزعومة لا تختزل إلى نخبة تقليدية تعيد إنتاج ثنائية الرعية والأعيان. مما أفضى إلى أسطورة «البطل المخلّص» الذي جاءت به الصدفة، إلى أن جاءت هزيمة حزيران عام ١٩٦٧، فذابت فكرة «المخلّص» وذاب معه خطابه الانتصاري المزعوم، والحاجة إلى كتابة التاريخ، لأنه لا يؤمن به على أية حال، تاركاً الروائي يصوغ تاريخاً مكبوتاً، يتهم سلطة المستبد، ويسائل تاريخاً لا يكتبه المؤرخون[١٥].

> إن التاريخ خطاب نفعي يسعى إلى الكشف عن القوانين المتحكمة في تتابع الوقائع، في حين أن الأدب والرواية على وجه الخصوص خطاب جمالي

ولما كانت وظيفة التاريخ الإخبار الذي تتحكم به جملة من القوانين الراسخة والمتوارثة، وهي منبثقة

١٤- الرواية وتأويل التاريخ؛ نظرية الرواية والرواية العربية: ١٢٤

١٥- م. ن: ٩٣

من الصيرورة المستمرة؛ لابد أن يضفي استحضاره في المتن الروائي صبغة فاعلة على المستوى الدلالي والجمالي، لأن التاريخ يحمل خصيصة التعبير عن الوقائع الراهنة، وهذا ما يجعل الرواية هجينة بوصفها «منطقة وسطى بين التاريخ والأدب، يؤلف بينهما أن كلا منهما خطاب سردي، إلا أن التاريخ خطاب نفعي يسعى إلى الكشف عن القوانين المتحكمة في تتابع الوقائع، في حين أن الأدب والرواية على وجه الخصوص خطاب جمالي تقدم فيه الوظيفة الإنشائية على الوظيفة المرجعية»[١٦]. وهذا ما يعزز الجانب الإبداعي في خلق عوالم هجينة من الواقع والمتخيل. ومن هنا «يجب أن نتفق على مسألة مهمة أن الأمر هنا يتعلق بالرواية والتاريخ؛ أي بالعلاقة التي يمكن أن تنشأ بين الروائي كمبدع.. كرجل خلاق، كمتأمل وبين التاريخ كمادة موضوعة من أيدي الأديب؛ لأن الأمر يختلف في المادة التاريخية، بين يدي المؤرخ ينظر لها وفق منهاجية خاصة مضبوطة وخاضعة لضوابط مبدئية تاريخية وعلمية، بينما نفس المادة عندما توضع بين يدي الروائي والمبدع والفنان؛ فالأمر سيتغير حتما، سينظر إلى هذه المادة أولاً كمادة قابلة للحفر، وليس كمادة مُنجزة وكمادة كذلك قابلة للاشتغال، لأن في الكثير من الحقائق المقدمة تاريخيا أعتقد أن المسافة الفاصلة بيننا وبينها أو العامل الزمني، جعل أو وفر لنا الكثير من الإمكانيات لإعادة تأملها، في الكثير من الأحيان صيغت هذه الأحداث التاريخية بشكل ما من الأشكال لكن الجيل الجديد، أصبح ينظر إليها بشكل آخر.

فإذا كان التاريخ لا يملك ربما جرأة هذه الرؤية بحكم ضوابطه المنهجية، فأعتقد أن الرواية كمجال للحرية القصوى تستطيع.. أن تتأمل هذه الظاهرة، وأن تحفر فيها بشكل عميق»[١٧]. وبذا يكون التأمل الإكسير الناجع في محاولة استبطان المتن التاريخي وإعادة قراءته على نحو واع، يعيد إلينا تشكيل المتن التاريخي لإحداث مقاربة بينه وبين الواقع، ويعيد تشكيل الذات بتقويض الكاتب الكلي المعرفة، وما ينتجه من صياغات تليق بالمرجعية المؤسساتية أو الأيدولوجية التي يستند إليها.

١٦- الرواية والتاريخ ؛ طريقتان في كتابة التاريخ روائياً: ٤٢ (دوريات).

١٧ ندوة مهرجان (الرواية والتاريخ). واسيني الأعرج (web). وقد نقل الباحث قول واسيني كما هو مع تضمن النص لبعض الأخطاء النحوية واللغوية.

التّرهينات السّردية موضوعا للمحكيّ الرّوائي

رواية «الرّاويات» لمها حسن أنموذجا



بقلم : إبراهيم الحجري
ناقد وروائي من المغرب



مَثّلُ الروائية السورية المقيمة في فرنسا مها حسن، الجيل الجديد من الكاتبات اللواتي فتحن أفقا جديدا للسرد الروائي. والأمر لا يتعلق هنا بتلك اللمسة الأنثوية التي تبصم العمل الروائي فحسب، بل كذلك، من حيث التجديد الخطابي؛ والمغامرة المفتوحة في تجريب الصيغ والاحتمالات الممكنة للكتابة السردية في أقصى تجوزها، وانتهاكها للقوالب النمطية المتكررة، فمع مها حسن نكتشف دوما اجتهادا متجددا في اختلاق العوالم والأشكال والشخوص والموضوعات وزوايا النظر، وتداخل التقنيات السردية بشكل يجعل المتلقي يكتشف ذاته، وهو يتوغل في المتن، مرات متعددة، وهي بقدر ما تجتهد في تخطيب نصوصها بوعي مسبق، وتفكير استراتيجي محايث للكتابة، فهي لا تفرط في الحكي، حيث تظل الحكاية سيدة، ويظل التشويق العجين الذي يلم شتات التقاطبات المشكلة للحبكات، ويظل الترابط المنطقي بين تمفصلات القصة وأطرافها حاضراً، بالرغم من اعتماد تقنيات تمدد متاهة اللعبة السردية، وتعقد أحيانا مسارتها، وتخترع لها شعبا ومراقي دائرية أحيانا وحلزونية أخرى، ولولبية في أحايين أخرى، ناهيك عن الحرص الدائم من الكاتبة على انشغال الذهن الفني، بالموازاة مع انهماك المتخيلة الإبداعية في نظم الحكاية الأساس، والحكايات الفرعية.

ونجد في رواية «الراويات» أقصى اشتغال خطابي من مها حسن على متنها، حيث يبدو، بشكل ملفت، الاجتهاد البالغ في تقديم النص وفق تصور جمالي ملتبس، يجعل التحكم في لعبة الحكي معقدا وآسرا في الآن ذاته، سواء من خلال التيمات المنتقاة، أو من خلال الوعاء الفني الذي أفرغت فيه سيولتها المضمونية.

١. العلاقة الملتبسة بين الكاتب والرّواة

تشتغل الرواية بشكل هجاسي على المقولات المتعلقة بترهينات السرد، محاولة الإمساك بالخيوط الواصلة والمسافات الفاصلة بينها، ومتى تتقاطع ومتى تتنافر ومتى تلتقي، بأسلوب شفاف وعميق؛ دون أن تسقط في فخ التفسير الميتاروائي، تاركة الحكاية وأسلوب صياغتها يتحدثان عن الإشكالية التي تعترض سبيل الروائي أو الروائية تحديدا، خاصة فيما يتعلق بالقدرة المستحيلة للكاتب على اختزان الرواة المتعددين، والشخصيات الروائية في عالمه المتشابك، مع توسيع الحضن لاحتمال شغبهم ونزقهم وفوضاهم التي قد لا يستطيع استحمالها إنسان عادٍ.

وتكاد تكون الرواية في شتى تفصيلاتها، توصيفا دقيقا للتمفصل المتاهي بين الكاتب الفعلي، والكاتب الضمني، والرواة المتعددين، والشخوص الفاعلين في الحكاية، مبينة أن الكاتب الناجح هو الذي يمنح لهؤلاء مسافة واضحة للاشتغال في العمل الروائي كل من زاوية مسؤوليته السردية، وهو الذي يعرف كيف يوزع الأدوار بشكل يجعله يتابع اللعبة من بعيد، أو على الأقل؛ هذا ما يجب أن يبدو للمتلقي، وهو الذي تتسع ذاته لكل هذا التعدد، وما يفرضه من فوضى وتعاسة وتعب... لذلك، تبدو الكتابة بالنسبة إليها حالات صوفية، أو حالات صرع أو جنون أو ما شابه ذلك، يفارق فيها الشخص صورته الواقعية التي يعرفه عليها الناس، ليدخل أقنعة متعددة، يُقحم بفضلها في عوالم متخيلة، ويلتقي شخوصا أخرى، ويصمم عوالم مختلفة، وتجتاحه إبان هذا التفاعل مشاعر ودفقات إحساسية مفارقة ومتعارضة.

لقد نجحت الروائية في ضبط مسافة الترهينات السردية، وتصوير الصّراع الداخلي الذي تعيشه شخصية الكاتب، وهو يتوزع إلى كل هاته الحيوات، وخيار مستحيل أصرّت الرواية على طرق أبوابه، على شاكلة ما يسمى بحاشية الرواية على الرواية، سيراً على حاشية على رواية «اسم الوردة» لأمبرتو إيكو، ويبرز هذا الاختيار الموضوعي انطلاقا من العتبة الروائية الأولى؛ العنوان «الراويات»، فلم تعنون روايتها بالروائيات، بل الراويات، وهذا اختيار مفكر ومقصود، ينم عن تبصر ووعي بالمسافات بين المفاهيم المشتغل بها روائيا.

إن ساباتو أو إرنستو أو فرانكو هي أسامي لكتاب من لحم ودم، يمارسون حياتهم العادية، بما في ذلك تصيد مواد الكتابة وآليات الشهرة، لكن ليسوا هم من يكتب أو يمارس الكتابة، بل ينتدبون رواة أو راويات على الأصح، ينتمين إلى عالم التخييل، ولهم حياة خاصة بهم، يطبعها العبث والفوضى واللا انضباط لأعراف وتقاليد المؤسسة الاجتماعية ومنهن (أبدون، فريدا، ديبة، لويز، داليدا، ظبية، آنيس، مليكة، ياسمين، سيتا، راما...). ويتمثل الدّور الأساس لهؤلاء الرّواة في توفير الجوّ للشخصيات كي تتحرّك وتتفاعل فيما بينها، وتحكي حكاياتها الإنسانية الماتعة أو المأساوية. تقول إحدى الراويات: «حبيبتي



ذرية. إنها تقف معي دوما. كما عيوش وراضية وآن ماري ومارتا وإيهاب وهايدي وهالة ويان ولورانت ورونالد ووحيد وغالية وإبراهيم وعليا وإيمان ونائلة وكريستوف وفاطمة ونادية وفلورا وفالنتينا وسارة وعارف وأنطوان؛ جميعهم، جميعهن، يحاولون تأمين أجواء لأكتب، لأروي، لأخرج حكاياتهم إلى الحياة»[١].

نكتشف مع مها حسن دوما اجتهادا متجددا في اختلاق العوالم والأشكال والشخوص والموضوعات وزوايا النظر، وتداخل التقنيات السردية

٢. طقوس الكتابة الروائية

تُعد رواية «الراويات» تشريحا لما يكتنف عملية الكتابة الروائية من هواجس، وإبدالات، وتوترات، وتداخلات بين الذوات والآخرين المتعددين، حيث تصبح الذات أفقا مفتوحا، وعالما كبيرا للتفاعل، والصراع، والبوح... لتقوم هذه الذات، فيما بعد، بنقل هاته العوالم متناغمة وجاهزة إلى الذات الثانية للكاتب الفعلي، الذي عليه أن يفكر في نشر الكتاب وإخراجه ووضع عنوان له، وتهيئ أسباب الانتشار والتداول له. فمهمة الراوي (مذكرا كان أم مؤنثا) تنتهي عند حدود الإنتاج، وإفراز عالم سردي محبوك، ونقل الحكاية (حكاية الآخرين المتعددين الذين يقتحمون عالم الراوي)، فيما تبتدئ رحلة البحث عن مسارب التلقي والطبع والنقد والترويج، التي يقوم بها الكاتب الفعلي. وبين الذاتين؛ ذات الراوي (الكاتب الضمني) وذات الكاتب الفعلي (الإنسان الحقيقي) ما بينهما من اختلافات جوهرية، وإن كانا معا يتلبّسهما الجسد نفسه، ويلحمهما السياق الوجودي ذاته. فالأول غير معني بحياة البشر، ونظامها، وعوائقها، إلا بما يفيد في نقل تجربة الإنسان؛ مآسيه، أفراحه، وأتراحه... وهو لا يهتم بمصير الحكاية، نشرها أو حرقها، ولا يهتم بالنشر والتوزيع والترويج... في حين أن الثاني تهمه هذه الأشياء، ويحرص عليها، لأنها طريق تميزه عن الآخرين، وآلية الارتقاء في المجتمع... إنه بمعنى ما يستغل ذاته الثانية للنجاح، ويستعير

١- مها حسن: الراويات، رواية، دار التنوير للطباعة والنشر،، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م، ص. ٤٤









وهجهـا، وبهاءهـا، وإمكانياتهـا الهائلـة لخلـف بصمتـه الخاصـة في الحيـاة. لكـن الأسـاسي في هاتـه العلاقـة هـو أن كل منهمـا يحتـاج الآخـر، ولا يمكنـه التواجـد مـن دونه. ويسـتند هـذا الوعـي، لـدى الروائيـة، إلى اطلاعهـا المـوازي عـلى مـا أفرزتـه نظريـة السـرد مـن مقـولات وتحديـدات مفهوميـة، حيـث تـم التميـيز بـين الـراوي والكاتـب والشـخصية، كمـا تـم التفريـق بـين الـراوي العالـم بـكل شيء والموجـود في كل مكان، والـذي يعلـو فـوق الحـدث بامتلاكـه هيمنـة الـسرد، وبـين الـراوي الـذي ينبغـي أن «يتنـازل» عـن سـلطته السردية، ويـترك الشـخصيات فرصـة الوجـود المسـتقل، ويعطيهـم إمكانيـة التعبـير عـن ذواتهـم، مـع الدعـوة إلى «مسرحـة» الحـدث لا إلى سرده[٢].

إن ساباتو أو إرنستو أو فرانكو هي أسامي لكتاب من لحم ودم، يمارسون حياتهم العادية، بما في ذلك تصيد مواد الكتابة وآليات الشهرة

تكشـف الروايـة، في متنهـا الـسردي، توصيفـا للطقـوس المصاحبـة للكتابـة لـدى الراويـات، وهـي وإن اختلفـت مـن راويـة إلى أخـرى، فإنهـا تـكاد تجـد مشـتركها في ذاك التحـرر مـن القيـود، وكليشـيهات المجتمـع والـذات. وتميـل إلى الفطـري والتلقـائي والطبيعـي، دون ماكياجـات أو أقنعـة. وتتحـرر هنـا الطقـوس، التـي قـد تكـون هـي طقـوس سـير ذاتيـة للكاتبـة مهـا حسـن، بمـا أنـه يصعـب التخلـص مـن الذاكـرة والتجـارب الشخصية في الـسّرد، مـن معوقـات التكنولوجيـا، وزخـرف الحيـاة، وبذخهـا، يكفـي أن تتوفـر أوراق، وحـبر، وغرفـة مضـاءة، ومـا يسـدّ الرّمـق، كي تتفجّـر عيـون الـسّرد.

وإذا كانـت بعـض الراويـات يجنحـن إلى اختيـار تلـك المقهـى الأسـطورية «شـهرزاد» التـي توفّـر طقوسـاً خاصـة للسـاردات، بعـد منتصـف الليـل، كي يروين قصصهـن أمـام الحضـور شـفويا، أو كتابتهـا عـلى الـورق بـلا

٢- R. Bourneuf et Ouellet: l'univers du roman, éd. puf. Paris, France, ١٩٨١, p. ٦٠



انتظام، فإن بعضهن الآخر فضل الطبيعة وخلواتها الجميلة، بعيدا عن ضوضاء المدينة وضغطها، حيث القرب من جنيات الكتابة، الشاربات من عين السرد التي لا تنضب، الحور العين، وارثات الحكاية.

ومهما تعددت طقوس الحكي، فإن عملية الكتابة كما تصفها الرواية حالة خاصة، أو ظاهرة إنسانية مستحيلة، تدخلها الذات، ليست أي ذات، وتسافر عبرها برهة من الزمن، تطول أو تقصر، لتفرز ذاك المخاض الصعب، أو لحظة جنون قصيرة، خارج الوعي، خارج عالم الذات المسكون بالهواجس والمعتقدات، والمقيّد بالبروتوكولات والقواعد المجتمعيّة، والضوابط السلوكية المحددة ضمن سياق ثقافي وجغرافي. وتربط الرواية بين هاته الحالة الوجدانية وعالم الجن كم مرة، بمعنى أنها تؤمن بأن الكتابة هطل خارق، وبواعث من عوالم الغيب، على شاكلة ما كان يحدث مع شعراء الجاهلية. فإذا كان لأولئك واد عبقر ينهلون منه مادتهم عبر مردة مختصين، فإن للراويات الساردات عين تسر إليهم بالحكايات هي «حور عين». تقول الرواية: «أخلع أثواب المرأة الظاهرية، القشور التي يراها الآخرون، وأظهر تلك الجنية التي تسكنني. أمامه فقط أستطيع الاقتراب من جنيتي التي تنام وتخمد، حين يكون الآخرون»[٣].

٣. تعدّدت الأسماء والمسمى واحد

تقحم الرواية المتلقي في فوضى من الأسماء، إلى درجة أنه تختلط عليه التسميات، وتتداخل الشخوص، وأحيانا تغير الشخصية اسمها مثلما تغير ثيابها، وهذا الأمر ينسجم مع رؤية الكاتبة، التي ترى أنه في عالم الحكي، وعوالم الرواية تخصيصا، الأسماء ما هي سوى علامات، لا دلالة لها إلا من خلال الدّور أو الوظيفة التي تؤدّيها ضمن منطق السّرد، في إطار العلاقات المنتظمة بين الفواعل والعوالم الروائية، وفق نسق محدد.

فمهما تعددت الراويات بمسميات مختلفة، ومهما جددت الراويات أسماءهن، فهنّ في الأخير يجتمعن في الأداء السّردي، وتوحّدهن مها حسن في معطفها الواسع؛ وحضنها الذي يتسع لكل الشخوص والرواة مهما كثر عددهم، وتدفقت حكاياتهم، وسالت مآسيهم وآلامهم، وطفح نزقهم. تقول الرواية: «ليس مهما من أكون. أبدون أو هاميس أو كليوباترة أو شهرزاد، ليست الراوية هي الحقيقة، بل الرواية. الرواية أهم من الراوية. عليك يا ابنة الحكاية، كما اخترعتك أمك، وأنجبتك من رحم عاشق للراوي، أن تكملي مسيرة الراويات. بالرّواية يكون خلاص العالم. لن ينقذ هذا العالم من بلادته وعنفه وجفاف روحه إلّا الرّواية...»[٤].

> تقحم الرواية المتلقي في فوضى من الأسماء، إلى درجة أنه تختلط عليه التسميات، وتتداخل الشخوص

إن التنصيص سرديا على تبديل أسامي الشخوص، والتلاعب بها، وفق منظور مُفكّر فيه، ينسجم مع طرح الترهينات السّردية كما حددها جاب لانتفلت. ذلك أنها مجرد أقنعة، وعلامات ورقية، وكائنات افتراضية تنتهي بانتهاء الحكاية؛ أي بانتهاء وظائفها السّردية داخل العالم الروائي. لذلك، فالرواية تدعو المتلقي إلى التفاعل مع البرامج السردية للشخوص، والحكايات التي يحكيها الرواة دون إعارة الاهتمام لأساميها، وصورها التي تختلف تماما عن الشّخوص والكائنات التي توجد في الحياة الواقعيّة، وإن كانوا، في شقّ من تمظهراتهم، يحيلون على هاته الحياة. وهذا يتناغم مع ما ذهبت إليه السرديات من كون الشخصية لا ينظر إليها إلا عبر كونها دليلا له وجهان؛ دال ومدلول، وهي تتميز عن الدليل اللغوي

> تنتصر الرواية لتصور الكاتبة الذي يلح على كون المرأة هي شهد الحكاية، وهي الأحق بالسرد من الرجل، بل وتتفوق عليه

٣- مها حسن: الراويات، ص. ٣٦

٤- الرّاويات، ص. ١٧٢



من حيث كونها ليست جاهزة سلفا، بل تحول إلى دليل ساعة بنائها في النص، في حين أن الدليل اللغوي جاهز سلفا، باستثناء الحالة التي ينزاح فيها عن معناه الأصلي... لذلك فصورة الشخصية لا تكتمل إلا عند ما يكون النص الروائي قد وصل إلى نهايته[٥]. وقد تتخذ الشخصية أسماء متعددة، وتلبس هويات مختلفة، وليس من الضروري أن تكون شخصا واحدا[٦].

٤. تأنيث السرد: المرأة شهد الحكاية

تنتصر الرواية لتصور الكاتبة الذي يلح على كون المرأة هي شهد الحكاية، وهي الأحق بالسرد من الرجل، بل وتتفوق عليه. لذلك، فهي تجعل كل رواتها من الإناث العبقريات في الحكي (جنيات الحكي)، معتبرة الرجل مجرد مستغل لما تفرزه المرأة، ذاك أن المرأة ثقافيا، تحكي الحكاية، وتصنع مادتها، ويقوم الرجل باستغلال هاته المادة لتحقيق مجده، في حين تلوذ هي بظلها، كارهة المجد والشهرة، عن طواعية. فأرنستو أو فرانكو بمسمياتهما المتعددة لا مجد لهما في غياب منجزات المرأة الروائية، ذاك أن النصوص التي كتبها ونال بها شهرة ومجدا، وحقق بها تألقه وبهاءه في المجتمع ليست من إنتاجه، بل من إنتاج امرأة راوية وهبت نفسها له، فجعلت كل ما روت ملكا له، فرحة بالاستحقاقات التي ينالها، راضية بما تكسب من وراء ذلك من حب، وعناية. ألا يقال بأنه وراء كل رجل عظيم امرأة.

وتدخل هاته الدعوى، ضمن ما يصطلح عليه بـ«تأنيث الكتابة»[٧]، انسجاما مع الطرح الذي دعا إليه الغذامي، والمتعلق بنجاح في المرأة العربية في قلب المركزية الذكورية من خلال التفوق على الفحولة (بمفهومها الأدبي لا الجنسي)، بالموازاة مع قيام دعوات مماثلة لمقاربة النوع، وإنصاف المرأة، وتحقيق المساواة وتكافؤ الفرص، وتحريرها من هيمنة العقلية الذكورية للرجل الشرقي. لكن مها حسن، في أطروحتها الروائية هنا؛ تعتبر قضية التفوق في الحكي، على الخصوص، مسألة جينيّة محسوم في أمرها، ولا علاقة لها بأمر التحرير ودعوات المساواة، فحتى في حالة سلطة الرجل، فإن تفوقه لا يُصنع خارج نطاق ما تلهمه به المرأة من مادة حكائيّة.

> تعتبر مها في أطروحتها الروائية، قضية التفوق في الحكي، على الخصوص، مسألة جينيّة محسوم في أمرها، ولا علاقة لها بأمر التحرير

٥. حاشية على أعمال روايات ممكنة

تشكّل هاته الرواية، على غرار ما كتبه أمبرتو إيكو على حاشية اسم الوردة[٨]، حاشية على روايات متعددة، لنقل إنها على الأقل ثلاث روايات «جلد الحية»، «حور العين»، مقهى شهرزاد...). إنها رواية روايات مفتوحة، مشروع سردي مفتوح... تتعرف من خلال هاته الحاشية على الزخم من المخطوطات التي تؤثث رفوف مكتبة الروائية، ونتعرف على الطقوس المصاحبة لفعل الكتابة، ونطلع على طبيعة العلاقة الملتبسة بين الكاتب ورواته من جهة أولى، والكاتب والناشر والقارئ من جهة ثانية، والراوي وشخوصه من جهة ثالثة.

إن الموضوع الذي اختارته الروائية موضوعا صعب المنال، لكونه يتناول تيمة قد لا تعني، في عمقها، عامة القراء، لأنها قضية تخص النخبة ممن تشغلهم أدبيات الكتابة، ومكوناتها، وطقوسها، والمسافات الواصلة والفاصلة بين الفاعلين في العالم الروائي. ويندرج هذا المنحى في الكتابة الرّوائية ضمن ما يسمى في مجال السرديات بـ«الميتاروائي»؛ أي الكتابة السّردية الواعية التي بقدرما تمنح الرّواة الحق في الحكي والبوح، فهي أيضا تفتح أفقا، داخل المتن الحكائي، لمناقشة احتمالات الكتابة، وآفاقها، ومبررات اختيار شكل دون آخر. ذاك أن الروائي لم يعد ذلك الشخص الذي ينتج «قصة محكمة البناء»، ولكنه أيضا، من خلال إنتاجه إياها، ينتج وعيا نقديا يمارسه عليها أو على الحكي بصفة عامة[٩].

٥- L. Demortier et F. Plasanet: pour lire le récit, éd. dépôt ,١٩٨٠, p. ١٢

٦- حميد لحمداني: بنية النص السردي، المركز الثقافي العربي، بيروت/ البيضاء، الطبعة الثالثة، ص. ٥١

٧- انظر كتاب عبد الله الغذامي: تأنيث القصيدة والقارئ المختلف؛ المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ١٩٩٩م

٨- أمبرتو إيكو: حاشية على اسم الوردة، ترجمة سعيد بنكراد، منشورات علامات، الرباط، المغرب، ٢٠٠٦م

٩- سعيد يقطين: قضايا الرواية العربية الجديدة، دار رؤية للتوزيع والنشر، ٢٠١٠، ص. ١٧٤



الكاتبة الجزائرية رشيدة محمدي لمجلة «ذوات»:

المناهج الدراسية العربية تجعل من الطلاب، إما مشاريع إرهابيين أو كائنات محرومة من لذّة التفكير

حاورها: الحبيب الدائم ربي
باحث وروائي مغربي

قيل عن الدكتورة رشيدة محمدي «لم يمر على الولايات المتحدة الأمريكية من المبدعين الجزائريين في الكتابة الإبداعية والثقافية، إلاّ رشيدة محمّدي»، لأن كل من عبروا إلى بلاد العم سام، من بني جلدتها، كانوا ذوي تخصصات علمية، فيما استطاعت هي فرض ذاتها هناك، باعتبارها شاعرة، وأكاديمية، ومترجمة، ومتحدثة مستقلة معتمدة في مجموعة من جامعات أمريكا، وعضواً مؤسساً لرابطة الكتاب الأمريكيين العرب، ومستشارة فيها.

في هذا الحوار مع مجلة «ذوات» تتحدث الكاتبة والشاعرة رشيدة محمدي (من والد جزائري وأم سورية) عن نفسها، وعن اختيارها الإقامة بالولايات المتحدة الأمريكية، وعن رابطة الكتاب الأمريكيين، التي ساهمت في إنشائها، وعن اللغة العربية، والعروبة، والكونية، والترجمة، التي تمارسها، وتقول إن «إتقان لغة ثانية لا يعني البتّة القدرة على الترجمة منها أو إليها، لأن صفة الإتقان في اللّغة تحديدا هي ضرب من الخيال والخداع المُدغدغ وأكاد أجزم أنّه سراب خطير».

وتسترسل رشيدة محمدي في هذا الحوار، في الحديث عن الأمور التي تشغلها، وعلى رأسها انعدام الحياء المتفشي بين من يعتبرون أنفسهم «مثقفين»، والخطر المحدق بكوكب الأرض، وانجرار المرأة وراء هندسة ذكورية أكثر استلابا لها، وانسحاق شخصية الطالب العربي بذريعة التحصيل العلمي بمناهج دراسية، «إن لم تجعل من الطلاب مشاريع إرهابيين، تجعل منهم كائنات محرومة من لذة التفكير قبل حرمانها من ممارسة حريته»، والقضية الفلسطينية التي أكلت أعمار الشعوب العربية.

أصدرت رشيدة محمدي أربعة دواوين شعرية، ومجموعة من الترجمات في اللغة العربية والفرنسية والإنجليزية، واشتغلت في «باسيفيكا راديو» بنيويورك لأكثر من عقد من الزمن، وهي تعمل حاليا مستشارة في اللجنة الأوروبية للإبداع التعليمي «يو سي تي» تخصص تعليم صوتيات اللغة الإنجليزية كلغة ثانية. في سجلها العديد من الجوائز داخل وخارج البلاد، منها «جائزة مفدي زكريا الأولى للشعر» عام ١٩٩٤، والجائزة الثالثة للفن التشكيلي عيد الثورة عام ١٩٩٢، وجائزة السي سي بي «مراسل الشجاع» لباسيفيكا راديو عام ٢٠٠٤، وجائزة الأمم المتحدة لأحسن متحدث لعام ٢٠٠٤ عن «العلاقة بين المبدعين والأمم المتحدة»، وجائزة أحسن قراءة في مهرجان المربد بالعراق عام ٢٠٠٠. إضافة إلى جائزة مشتركة لأكبر مبيعات «سي دي» شعري بقصائد بالعربي والإنجليزي للشاعرتين العراقية بشرى البستاني، ورشيدة محمدي عن متحف التاريخ العربي بكاليفورنيا عام ٢٠٠٨. تقيم الآن بإسبانيا، وتشتغل في المركز الأوربي لتطوير فنون تعليم الإنجليزية، فهي رئيسة فريق لإعداد مُقرر في اللغة الإنجليزية لأطوار الابتدائي، المتوسط، والثانوي.

*** فقيهة متمردة، جزائرية سورية، عربية كونية، شاعرة أكاديمية، مترجمة متسكعة بين اللغات والثقافات والقارات، كيف عشتِ وتعيشين هذا التمزق الحادّ؟ وأين تقيمين وسط هذا الاحتدام هنا والآن؟**

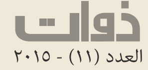
تمزّق!؟.. حادّ؟! لمَ لا تسمّه ثروة؟ غنائم خير؟ إنّه ركضي وراء شمسين، يقيني أنّي قد أصِلْهما ولكنّي لن أتوصّل إليهما قَط. أعني الحبّ كحقل جاذبية للعالم والمعرفة من حيث هي إصغاء للقلب.. أحاول عمليا ألاّ أحْرمني من الحراك التطبيقي داخل سطور الطبيعة. لا يعجبني الاكتفاء بالذهني دائما وأطمعُ أنْ يتقبّلني مدار توهّج هذين الشّمسين.

- فقيهة؟ إن كان ما تعنيه حيويتي الذهنية للفهم تثمينا لرشاقة إنسانيتي، فليكن.
- متمردة؟ إنْ كان ما تعنيه هو رفضي أن تكبّلني حادثة حفظي للقرآن قبل سن العاشرة؟
- عربية؟ ولكنّ العروبة في السُّلالة للحصان. أمّا العروبة في اللسان؛ فهي بصْمَتُك وبَصْمَتي على تمدّنِ وجداننا، انسجاما مع تعليلنا، منقوشتيْنِ على المَعيش، لحظة بلحظة، بِمشرط مدى تفعيلنا المتحضر لكيمياء اللّغة العربية داخل فنادق الخمس نجوم، وفي ألعاب أطفالنا، وهو اشتغال عضلي وفكري، يبدأ من زرعنا العربية في مفاصل تتعرّق وتتذاوب بفطنة في ملح الانتماء وتقاوم الانتهاء؛ فاللغة تاج على رأس مملكة الغيب الماورائية. فالله لغة، والإنسان لغة، ولكن بعيدا عن المُتاجرة باللّغة العربية واعتبارها سندات لشراء عقارات وإيجار قصور في الجنّة، أو بناء مَعَاملِ حياكة النّقَاب الإسلامي الوفي ليهوديةٍ مسكوت عنها، وإلاّ صار الموضوع بكلّه تاجا للجناح التنظيري لمشروع داعِشيّ بكل مراميه.
- كونية؟... أتجاهل وأتغافل كثيراً. أحب تحصين سِلمي الذّاتي، وأثمّن هدية الأمان إلى أبعد المُطلق..
- شاعرة؟ لم يستوقفني هذا المصطلح يوما، لأنّني حتى وأنا في حالة بُعْد عن الكتابة. ومع ذلك سأُسايِرُك وأصدّقُ أنّني شاعرة لو استطعت يوما أن أعبُر إلى اسمي بارتباك أكبر، وبهاجس خوف أشد من كرة اللغة الحارقة التي لا تنوي الرفق بحواسي التّي أعرفها، والتي لا أعرف.

> لا يعجبني الاكتفاء بالذهني دائما وأطمعُ أنْ يتقبّلني مدار توهّج هذين الشّمسين

*** على الرغم من ترجمة بعض أعمالك(ديوان «أوراد الدمعة»، مثلا) إلى أكثر من اثنتي عشرة لغة وتدريسها في أكثر من جامعة أمريكية وأوروبية، ورغم فوزك بجوائز مهمة عديدة، فإن اسمك ليس متداولا بما يكفي في الوطن العربي، بمَ تفسرين هذا الانحسار؟**

لا شيء كالقشرة يطفو؛ أظنّ أنني ما زلتُ مُنهمكة في تكويني إنسانيا وإبداعيا، مقتنعة بأنّ تفاعلي كقارئة كفيل بتطريز بهجتي اليومية كما ثبت لي منذ أول مشاركة في أهم مهرجان للشعر في الجزائر، أنّني لا أستطيع التماهي في دائرة من العهر المُشفّر. أراني أكثر ابتعادا وأنقى حرّية. أراني أكثر رفضا لتفريش كتاباتي على الأسِرّة الجبانة. دعني أذكرك أن الذي عَرّفَ بي بعد سقوط بغداد كشاعرة، حدث عندما تُرجِم ديواني «أوراد الدمعة» إلى الرومانية، أوّلا، ومنه إلى لُغات أخرى؛ أي خارج الوطن العربي. لقد كان احتكاكي بنادي الأُبنمايك في بروكلين بالشّاعر الأمريكي جميس نكومي، ومايا أنجلو آسوسّيايشن بوويتري هاوس، كافيين لأراني داخل قالبي الحقيقي الأشرف. لا أرى أنّي بحاجة إلى أكثر. أكثر من وقوفي أمام نفس الميكروفون الذي



وقف أمامه الفيتوري وعبد الرزاق عبد الواحد ببغداد، ومايا آنجلو في نادي تشامبر نيويورك. أُشيد هنا بالميكروفون، لأنّني أومن أنّ الشّعر عموما فنّ سمعي إلقائيٌّ بالدرجة الأولى. ما الذي أريده أكثر من شهادة عبد الجبّار عبد الواحد رفيق الدرب والنّاقد الخاص لبدر شاكر السيّاب ونازك الملائكة في كتابة «أساور نسائية»: «لم يعثر الشّعر العربي على إسورته النسائية بعد نازك الملائكة إلاّ في معصم الشّاعرة رشيدة محمّدي». ما الذي أريده أكثر؟ كما يجب أن أعترف أنّ سقوط بغداد كان الضربة القاصمة لي التي جعلتني أبتعد عن الكتابة إلى حد الخوف منها، والتدبّر في حيثياتها البشرية المتطفّلة على صفاء الوجود العائمة في ضجيج الكلام، وجلبة اللّقاءات التي أراها أحيانا تسّد فراغا لم تمنحه الطبيعة الاجتماعية في البلاد العربية للّقاء عادي بين الأفراد خاصة بعد الجدران المتنامية للفصل بين الكاتبات والكتّاب. فمَا أحققه أنا في أيّة مدينة غربية في جلسة وئام نقّية مع جاري أو زميلي أو طالبي في مقهى لا تستطيع تحقيقه كاتبة في الوطن العربي دون مُدرعةٍ على الجانب المقابل للمكان، أو كاميرات ذات الصلاحية المُؤبدة / العيون /. عليك أن تتذكر أنّني لم

أدخل الوطن العربي منذ ٢٠٠٥، ولستُ مُتهافتة لدخوله. لقد حققتُ في الغرب أمانا أجمل من الحبّ وسلاما حنونا أكثر هدوء وأرق بكثير من ضجيج القبيلة.

*** ساهمتِ في تأسيس رابطة الكتاب الأمريكيين العرب، كيف جاءت الفكرة؟ ولأية أهداف؟**

قبل أن أتأكد أنّ الولايات المتحدة ستصبح بلد استقراري، شدّتني إلى نيويورك بعض الكتب التي انقضضت عليها استعدادا لاندماجي أو تفاعلي مع المجتمع الأمريكي، حيث للأفراد خاصيّة راقت لي، فالواحد فيهم عندما يقتنع بفكرة يجند لها كل قواه التي تصل أحيانا إلى حد فتح بيته خدمة لفكرته. وكان أوّل احتكاك لي بنادي للكتّاب السود في قلب بروكلين بعد وصول إعلان. كنت وقتها، قد بدأت العمل متطوعة في باسيفيكا راديو وجزء من برنامجي هو بث الإعلانات

كل معرفة في واقعها هي نسبية إلى أن تُثبت معرفة لاحقة نسبية أقوى من سابقتها

الثقافية لكل الجاليات. وما كان منّي سوى العزم للحضور إلى مقهى الأُوبِنْمايك الذي أذعتُ إعلانا عن أحد نشاطاته، وقرأت فيه بالعربية إحدى قصائدي مع العلم ألاّ أحد من الحاضرين كان عربيا. ولم يُطلب منّي الترجمة، بل طُلِب مني أن أُعيد أدائي الشّعري. وقتها أحسست أنّ الأُوبنمايك هو مكان للإبداع الحُر، وأنّ القائمين عليه جديّون في عشقهم للإبداع. وبعد فترة من تردّدي لاحظت جودة تسييره وشدّني فضول كيف للإبداع الأدبي أن يُسيّر مقرا كهذا. فكتبت لرئيسة المقهى روزماري روث الإفريقية الفاتنة، رسالة عبّرت فيها عن فضولي ذاك، راجية أن أتعلّم منها كيفية تسيير المقهى. فأجابتي على الفور مرحبة مقابل تطوُعي ب ١٦ ساعة عمل أسبوعيا كمُشرفة على الصندوق، مقابل ساعتين من وقتها، لتعلمني كيف يمكن للثقافة أن تحمل عنصر استمرارها في استقلالها المادي. وقد أذهلني ما تعلّمتُ حينها أنا القادمة من بلاد كل ما له علاقة بالإبداع تُخطط له الدولة، لكي تدوس على أحرار الأقلام بسلطان مالها، أو بجهل مسيّريها. وما يزال احتكاكي مستمرا بالأوبنمايك حتى بعد تأسيس رابطة الكتاب الأمريكيين العرب التّي أعلن بيانها التأسيسي، أنّها استمرار للرّابطة القلمية الخالدة. وقد كان لسيدة عظيمة هناك الدكتورة بربارا نمري عزيز، وهي منْ مُهاجري ما قبل القرن الماضي من سوريا، الدّور الأكبر في جعل هذا الحلم حقيقة، لما طاف بيني وبينها من ثقة ومحبة الابنة لأمّها. وحدث أن أقيم أوّل مؤتمر تأسيسي بمانهاتن هايْسكول ربيع ٢٠٠٤ شهورا قليلة بعد رحيل العزيز إدوارد سعيد، الذي حضرتْ زوجته المؤتمر وقالت بالحرف الواحد: «كان حلم إدوارد أن يجمع المبدعين الأمريكان العرب دائما، لكنّ اللوكيميا أفسدت عليه أحلامه». وللعلم إلى الآن، ليس لدينا مقر ولكنّنا صِرنا أكثر من ٢٨٠ كاتبا في مختلف فنون الكتابة ومن جميع أنحاء الولايات... وبانتظام يُعقد مؤتمرنا المتواضع ولكنّه الواثق في خطاه. نحلم بعلاقة ما مع الكتّاب في البلاد العربية قائمة على تغيير رؤية القارئ الأمريكي للعرب. وقد نجحنا في فتح ورشات افتراضية لتعليم الصحافة وأقسام واقعية لتعليم اللغة العربية في ٤ ولايات، وهي سابقة فريدة في نوعها في تاريخ الولايات المتحدة.

لا شيء كالقشرة يطفو؛ أظنّ أنني ما زلتُ مُنهمكة في تكويني إنسانيا وإبداعيا، مقتنعة بأنّ تفاعلي كقارئة كفيل بتطريز بهجتي اليومية.

*** في إطار اهتماماتك بالترجمة، نقلتِ مجموعة من النصوص العربية والكردية (رواية «الكلب» للكردي خيسرو الجاف، مثلا) إلى الإنجليزية والفرنسية، ماهي مقاييسك في هذه الترجمات؟**

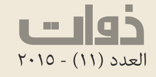
ترجمتُ «سنوات عراقية جدا» أوّل مجموعة شعرية لـ ٥٠ شاعرا عراقيا تحت الحصار إلى الفرنسية، وهو يُدرَّس بشكل واسع في أقسام اللغة الفرنسية في الولايات المتحدة وبلجيكا وفرنسا، ورواية «الكلب»، و«يوميات طفلة في الثورة» إلى الإنجليزية ويدرس في أمريكا. وفي فترة ما اضطررت إلى ترجمات من انتقائي بغرض تدريسها، لأن الساحة هناك شبه خالية من النّصوص العربية المعاصرة. ولكن لي رأيا حاسما في الترجمة مبنيا على تجربتي الديداكتيكية. فمن بديهيات إتقان أية لغة ثانية، استقرار طالبها ثلاث سنوات على الأقل في البلد الأصلي الناطق بها. فكيف يُمكن لأي كان أنّ يجرؤ على القيام بترجمة كتب، وهو لم يغادر مكتبة بلديتِهِ في أحسن الأحوال. إذا لم تخترقك اللّغة، وهي تمارس سلطانها المكاني عليك، فأنت في الكيلومتر الصفر من لسانك الثاني. «اللّغة كائن حي» كما قال فيكتور هوجو. فهي تأكل، تشرب وتشُم، تغضب وتفرح، تسافر وتتنفّس، تعطس ويغمى عليها وتشتهي، تنام، تعشق، تمل، تكفر، تؤمن، تتكاثر، تعقر، تَجلِد، تداعب، تكره، تكذب وتغدر، تخون، تتجبّر، تماما مثلي ومثلك. من السّخافة أنْ ترى

بعض المتهافتين على الترجمة يحفظون قاموس «لاروس» أو «أكسفورد» عن ظهر قلب، معتقدا أنّه بذلك قد امتلك ناصية تلك اللّغة بحفظه الميكانيكي، الذي يحوّله إلى مُخزِّن لألفاظ لا متدبر في الكلمات ككائنات. إتقان لغة ثانية لا يعني البتّة القدرة على الترجمة منها أو إليها، لأن صفة الإتقان في اللّغة تحديدا هي ضرب من الخيال والخداع المُدغدغ، وأكاد أجزم أنّه سراب خطير. فهل تعرف أنت أو أنا كل شيء عن أو في اللّغة العربية؟ أو هل يعرف الإسباني والفرنسي كل شيء عن لغتيهما؟ الجواب قطعا، لا. كل معرفة في واقعها هي نسبية إلى أن تُثبت معرفة لاحقة نسبية أقوى من سابقتها. باستثناء اللّغة، فهي المعرفة الوحيدة التي لا تُلغيها نسبية لاحقة أشدّ قوة من سابقتها أو نظرية آتية. اللّغة معرفة استثنائية ليس بإضافتك لها ما ليس فيها، وإنّما باكتشافك لما فيها بالتعمّق الشاقولي داخلها ولا أتجاوز، إذا قلت إنّها مسألة غير محصنّة من الغيبيات. وعليه، فإنّ الترجمة هي ذلك التزحلق الفنّي بين كلمتين تعكس الواحدة منهما الأخرى؟ وذلك بالاستغناء المؤقت ـ عند لحظة الترجمة ـ عن جنسيّتهما وباعتمادٍ كُلّي على النّبش في ذبذبات الإحساس بكل مفردة ككلمة بتجرد تام ـ أي بغض النّظر عن أية لغة تنتمي تلك الكلمة ـ وعدم الانشغال بالتفكير في هيبة أو شمولية اللّغة المُترَجَم منها أو إليها كهيكل مستقل ومحصّن سياديا. على الترجمة أن تستفيد من القليل من الفيلولوجيا والقليل من الفونيتيكيا والكثير من الأنثروبولوجيا وتسخيرها للحظة تكثيف الفعل التَرْجَمي، ولا بأس بسقف كلمات غير عال جدا عدديا جنبا إلى جنب مع تمكُنِك من اللّغة المترجَم إليها القائم على استيعابك لها بأنفاس دلالية موحية لا ألفاظ صارخة ومفرغة من أبعادها. وتأسيسا على ما أوردت، فإنّه من المستحيل أن تكون مُترجما بارعاً، ما لم تستسلم للحقل المكاني المغناطيسي للّغة الثانية، وتترك لسلطان طاقته حرية التعاطي اللاّمشروط مع كل خلاياك العصبية لمدة لا تقل عن ٣ سنوات وبعدها يمكنك الانطلاق في مغامرة غير سهلة أبدا، لمن يحترم موقعه من جبروت اللغة.

تشغلني القضية الفلسطينية كقضية أكلت أعمار شعوبنا العربية

*** مازالت الدول المغاربية لحد الآن، وبعد عقود من الاستقلال، لم تحسم بعد في لغة التدريس، حتى أن مسألة اللغة في هذه البلدان، باتت تخضع لمزايدات سياسوية وتناحرات أيديولوجية، باعتبارك خبيرة في مجال الديداكتيك واللسانيات التطبيقية وتدريس اللغات، كيف تتصورين الحل لهذه المعضلة اللغوية؟**

لم تُحسم العلاقة المتشابكة والمتماهية بين الفكر واللغة، ولن تُحسم لا فلسفيا ولا أنثروبولوجيا، فكيف لها أن تُحسم بنصوص ديداكتيكية؟ الحديث عن اللّغة هو حديث عن أعقد وسائل الإنسان للاندماج لا مع محيطه فحسب، بل مع ذاته. لا يمكن لقانون ما أن يقضي على مخزون نُطْقي بشري بأبعاده السيكولوجية، ويضعه أمام شيزوفرينيا مرتبطة مباشرة بمفهوم الهُوية ودوّامة من المفاهيم غير المفهومة، كالوطنية والمواطنة. إذن، أنت تستعجل قتل جيل كامل أوّل ضحاياه الطلبة، وهُم الأمل المعرفي لأية أمّة. الحل هو التدرّج وانطلاق الإدارة العمومية في احترامها للغتها، أوّلا، بمقاضاة المسؤولين في حال تكلّمهم بغير العربية في المحافل الرسمية داخل بلدانهم أو خارجها. ثانيا، تفعيلها في كل ما له علاقة بالخدمات المُباشرة: أصناف الفواتير، الوصفات الطبّية جنبا إلى جنب مع العمل على تثبيتها في وسائل الأعلام، الدعاية والإشهار وكل ما هو استهلاكي. وثالثا، التفكير في فتح ورشات لتقريب العربية ضمن تحفيزات حقيقية على هامش الوظائف الحكومية. في برامج لا تزج بالنّص القرآني كاستثمار وحيد، لا ثاني له، حتى تسير عجلتها مدنيا، وبأسلوب تسريبي رشيق وأنيق يتبنّى المعارف الإنسانية والفنون كوسائل جذب

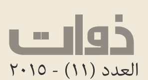


لها... لا حياة للعربية ما لم تلبس ملابسها العصرية على أيادٍ متخصصه وواعية بهرمون اللّغة ضمن توازنات مستيقظة في الهوية لا بها فقط. الموجع أنّ الدول المغاربية ما زالت ترى لحاقها بركب المدنية مشروطا باللغة الفرنسية، ولا تريد أن تفهم أن فرنسا نفسها، مهددة بخطر الزوال الألسُني، فهي تأتي في المرتبة الرابعة عشرة من حيث عدد مُتكلّميها. وهم من ٧٥ إلى ٧٩ مليونا في كل العالم. ولغتها لم تقدم لا للبيداغوجيا ولا للديداكتيك، أي جديد خلال الثلاثين سنة الماضية. مع العلم أنّ التعليم في العشر سنوات السابقة شهد فجيعة مفاجآت، ووجد نفسه أمام خيار وحيد هو الاندماج مع وتيرة تسارع فلكي البَذخِ معلوماتيا. الفرنسية بحد ذاتها، مكلومة ومسجونة على خارطة ضيقة لا تجد لها من يتعامل بها إلاّ في المنطقة المغاربية تقريبا، حيث إنّ ثاني بلد فرانكفوني في العالم بعد «فرنسا الأمّة» هو الجزائر. ١١ مليون جزائري يتكلمونها ويكتبونها. فرنسا متوجسة جدا من غول الإنجليزية. هل تعرف أنّ الرئيس الفرنسي الأسبق ميتران كان يترأس، شخصيا، جمعية الدفاع عن اللغة الفرنسية؟ هل تعرف متوسط نفقة الأسرة الفرنسية السنوي لتتعلم الإنجليزية؟ إنّه ٥٠٠٠ يورو حسب تقرير متخصص نبهّت له France ٢ السنة الماضية؟ هل تعرف أن للمواطن الفرنسي الحق في قرض بنكي بغرض تعلُّمِه اللّغة الانجليزية؟ يجب الاعتراف أن المحافظين على جينات الإنجليزية والمستثمرين فيها والسّاهرين على تطويرها ليست لديهم عقدة. يجب أن تكون إنجليزيا لتكون موهوبا. ولا عقدة في الاستعانة بأيّة خبرات ومن مُختلَف الجنسيات التي يرونها موهوبة في فن التعليم أوّلا، ثمّ مُبدعة في تقنيات توصيل الإنجليزية كلغة إلى العالم. بمناهج لا يمر عليك ٢٤ شهرا إلاّ لترى مُحاولة ما لتقديمها بأسلوبٍ يجعلها أسهل لمن يريد تعلّمها. ولن أذيع سرّاً، إن قلت إن من شروط قبول إطارات تطوير مناهج الإنجليزية على الأقل في المركز الذي أعمل فيه هو أن يُتقن الإطار ٣ لغات موازاة للإنجليزية.

*** ما الشواغل التي تؤرقك حاليا؟**

يشغلني انعدام الحياء المتفشي بين من يعتبرون أنفسهم مثقفين؛ يشغلني الخطر المحاق على أمّنا الأرض كوكبنا الوهّاب. يشغلني أطفال بلا قمصان يلوّحون بأعلام بلادهم، ويُجبرون على إسماع جدران مدارس بلا كتب أو تدفئة نشيدهم الوطني. يشغلني انجرار المرأة وراء هندسة ذكورية أكثر استلابا لها وأفدح جهلا، عندما تنتظر الخلاص على يد الرجل الذي كان يتودّدها، بل يعبدها قبل كمشة آلاف وقليل من السنين. رجل هو نفسه مدفون في وحل منظومة اجتماعية، ويحتاج إلى من يحرره تحريرا حقيقيا. يشغلني انسحاق شخصية الطالب العربي بذريعة التحصيل العلمي بمناهج دراسية، إن لم تجعل من الطلاب مشاريع إرهابيين، تجعل منهم كائنات محرومة من لذّة التفكير قبل حرمانها من ممارسة حريته، أجيال بعيدة عن قيَم الفن واستفزاز الجمال وعشق التنوّع. تشغلني القضية الفلسطينية كقضية أكلت أعمار شعوبنا العربية، ولم نقدم لها شيئا إلاّ خنوعنا لزعامات اشتغلت على نقطة ضعف شعوبها إزاء كلمة «فلسطين». يشغلني أن تموت النّاس ولا تعرف لمَ تموت. تشغلني أمنيات بلا أمل. يشغلني غياب فضيلة الشجاعة لقول «لا» حين المساس بالحريّات الخضراء التي تتقزز من دموية الحريّة الحمراء، التي جرّعونا إياها استسهالا للموت، واستصغارا لحصّادة الأرواح في معارك لا نعرف على وجه التحديد منها سوى دفن أسرارها بدفن ضحاياها.

> لا حياة للعربية ما لم تلبس ملابسها العصرية على أيادٍ متخصصه وواعية بهرمون اللّغة ضمن توازنات مستيقظة في الهوية



باحثون عرب ينا
ومواقع التواص
الـ



إعداد: محمد بوشيخي
باحث مغربي

قشون تأثير الإنترنت ل الاجتماعي على شباب

لا يخفى الحضور المكثف والمتزايد للتكنولوجيا الحديثة في الحياة اليومية للمواطن العربي وتداعياتها الفعلية، سلباً وإيجاباً، على مستوى تغيير العادات والأخلاق والأذواق، وهو حضور بات يعاين في المنزل ومكان العمل، كما في المواقع التجارية ووسائل الاتصال، فضلا عن مؤسسات التعليم المدرسي والتكوين العلمي... حضور عززته الحاجة الاقتصادية في عصر العولمة لمواكبة متطلباتها ومسارعة إيقاعها، تلك العولمة التي ليست سوى إنتاجاً للحداثة الغربية وحصيلة لتطور تاريخي خاص بالمجتمع الغربي.

وبالتالي، نشأ ما يبرر انبثاق التخوفات من مآلات الاعتماد المفرط على منتجات التكنولوجيا الحديثة - سيما الإنترنت ومواقع التواصل الاجتماعي - في ترتيب العلاقات الاجتماعية والتأثير على التحولات الثقافية، خصوصاً أمام قابليتها للتوظيف «المحترف» من لدن أطراف ذات مرجعيات وخلفيات متباينة، تتوزع أجندتها بين ما هو «أخلاقي تمييعي» عبر المواقع الإباحية وشبكات الجريمة المنظمة، أو «تنظيمي أيديولوجي» بأهداف إرهابية وثقافة تكفيرية دون إغفال تحولها لدى أطراف أخرى إلى منابر للتجييش العاطفي، وإثارة التمايزات والأحقاد العنصرية والطائفية.

ولأهمية الموضوع، اختارت مجلة «ذوات» في عددها الحالي نخبة تتكون من ستة باحثين عرب للتعبير، عبر بوابة «سؤال ذوات»، عن أفكارهم وارتساماتهم حول تأثير الإنترنت ومواقع التواصل الاجتماعي على فئة الشباب في العالم العربي.

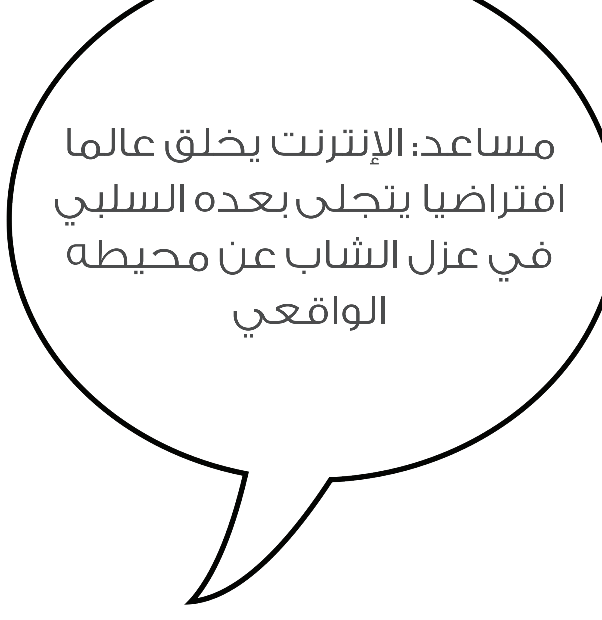


الملوحي: إن المساحة الحرة التي وفرتها مواقع التواصل الاجتماعي فتحت مرتعا خصبا أمام حاملي الأفكار السلبية، لنشرها والترويج لها



ضرورة توعية الشباب بحسن استخدام الإنترنت

تحدثت الكاتبة السورية، المقيمة بتركيا، رجوى الملوحي عن اقتحام ثورة التكنولوجيا والاتصالات الحديثة لمجتمعاتنا «بقوة قلبت حياتنا رأسا على عقب»، لدرجة أن الشبكة العنكبوتية نصبت «خيوطها في كل بيت، وتطفلت على جميع الجوانب الحياتية، حتى أصبحت جزءاً لا يتجزأ منها، وضرورة يومية لا يمكن الاستغناء عنها، كالهواء والماء والمأكل والمشرب». وذكّرت بأهمية الطفرة التكنولوجية الحديثة التي وفرت «علينا الكثير من الجهد والعناء في مجالات مختلفة»، وفتحت «لنا أبوابا عديدة... معرفية وثقافية وعلمية واجتماعية»، كما أنها قربت بين الشعوب واختصرت المسافات. كما علّقت على مواقع «Social media» أو الإعلام الجديد التي أصبحت تمثل «فرعا مهما من فروع الإعلام وضاهته أهمية في عصر الثورات»، إذ «أصبحت منبراً لتقديم الحدث والمعلومة وتداعياتها فور وقوعها» كما «أصبحت مواقع البحث على الإنترنت أشبه بمخازن معلومات ومفاتيح للمعرفة». ومن ناحية أخرى، فإن المساحة الحرة التي وفرتها شبكات الإنترنت ومواقع التواصل الاجتماعي «فتحت مرتعا خصبا أمام حاملي الأفكار السلبية، لنشرها والترويج لها، كما باتت هذه المواقع مكانا مناسبا لكم هائل من الإشاعات والأكاذيب والأقاويل والمبالغات، وإناءً لتفريغ بعض المشاكل النفسية أيضا.. وسببا في العزلة الاجتماعية وصعوبة التأقلم مع الواقع والمشاكل الأسرية». ومن هنا، تشير الكاتبة السورية إلى ضرورة التعامل الإيجابي مع الواقع الذي فرضته الإنترنت، لأننا في كل الأحوال «لا نستطيع طرد هذا الزائر أو الاستغناء عنه» وذلك بحسن استعماله وتفقيه «شبابنا بكيفية استخدام هذه التكنولوجيا والاستفادة منها، ونعلم أبناءنا خاصية الانتقاء السليم والبعد عن أية قيمة هدامة».



العالم الافتراضي يعزل الشاب عن محيطه الواقعي

من جهتها، انطلقت الباحثة اليمنية إيمان عبد الله مساعد من كون الإنترنت تمثل «فضاء مفتوحاً للشباب»، لكونه «يتيح سهولة الاتصال بالمحيط الخارجي»، كما «يمكِّن من تبادل الآراء ووجهات النظر حول القضايا اليومية المرتبطة بالواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي». وفضلا عن ذلك، نجده «يتيح فرصة التعرف على الثقافات المختلفة وطرائق التفكير، ويمنح ميزة فتح أفق التعاون في المجال العلمي». غير أنه من جهة أخرى يخلق - من خلال مواقع التواصل الاجتماعي - «عالما افتراضيا» يتجلى بعده السلبي في «عزل الشاب عن محيطه الواقعي»، إذ يتحول بالنسبة إليه إلى «النافذة التي يطل منها على العالم الخارجي، ويعبر من خلالها عن انطباعاته الشخصية حول القضايا والمواقف اليومية التي يعيشها». وتضيف الباحثة اليمنية ذاتها، أن هذا التأثير قد يمتد «ليمس الجانب الشخصي للشاب» لإمكانية تأثر الشباب عاطفيا بفعل المحادثة مع الجنس الآخر، مما يخلق احتمالية نشوء «علاقات

تفتقر إلى أبسط مقومات المنطقية»، بل قد يمتد التأثير السلبي لمواقع التواصل الاجتماعي في حال التردد على «المواقع الإباحية ومواقع الحركات الجهادية والمتطرفة المعرِّفة بالفكر المتشدد التي تستقطب الشباب تحت ستار الدين إلى دائرة العنف». فضلا عن «سلبية تبديد وقت الشباب بالتصفح والمحادثات غير الهادفة». غير أن مدى تأثير الإنترنت ومواقع التواصل الاجتماعي يبقى «مرهوناً باتجاهات الشاب ومستواه الاجتماعي والثقافي»، لأن «الشاب عندما يمتلك الوعي، يستطيع أن يوجه استخدامه للإنترنت توجيهاً هادفاً، في حين أن الشباب الذين لا يمتلكون رؤية يكونون عرضة لاضمحلال الشخصية أو تمييع الأفكار أو التعصب لأفكار متطرفة».

«التأثيرات السلبية التي تخلفها هذه التكنولوجيا على حياة الشباب من حيث التقصير في الدراسة والسهر المتأخر والانعزال عن العائلة وما شابه»؛ مبديا على الرغم من ذلك تفاؤله بالقول: «إن شبابنا عرف كيف يستغل هذه التكنولوجيا في قضاء مصالحه وحاجياته، كوسيلة للدراسة والاضطلاع وبناء صداقات وتبادل خبرات وبناء مشاريع»، بل إنها «سهلت عليه الحصول على عمل من خلال التسجيل للمشاركة في المباريات». كما أشار في الوقت نفسه، إلى حاجة الشباب إلى «تكوين ومتابعة وتوجيه من محيطهم الأسري والمدرسي، حتى يكتسبوا ثقافة تمكنهم من الاستغلال الإيجابي لهذه التكنولوجيا».

> هادف: لا بد للشباب من تكوين ومتابعة وتوجيه من محيطهم الأسري والمدرسي، حتى يكتسبوا ثقافة تمكنهم من الاستغلال الإيجابي لهذه التكنولوجيا



> لقليدة: سببت الإنترنت شرخا في العقل البشري، وأثرت سلبا على شباب ينقصه من الحكمة والمنهج، ما يجعله يدمن على هذا الأفيون بنهم



الإنترنت سبّب تغييراً جذرياً في حياة الناس

شدد الإعلامي والباحث الجزائري، المقيم بالمغرب، سعيد هادف على الأثر الكبير للثورة التكنولوجية، التي حدثت في مجال الإعلام والاتصال، «في تسهيل عملية التواصل وتوفر المعلومة»، معتبرا «الحسابات الإلكترونية والرقمية ومواقع التواصل الاجتماعي، هي أهم ما أبدعته الثورة التكنولوجية»، وأنها «المجال المفضل لدى الشباب»؛ مما سبب تغييراً جذرياً في حياة الناس، خاصة منهم «فئة الشباب، حيث أصبحت «الشاشة» الأداة التي ترافقه في حله وترحاله، وباتت علاقته بها وجودية وعضوية، وأصبح تعامله مع الحياة، عبرها، سلوكاً يومياً، ومن أهم عاداته في التواصل ومتابعة الأخبار». وتوقف الباحث عند الدراسات والتقارير التي تتحدث عن

الإنترنت مثل العاصفة والأفيون

شبهت الشاعرة المغربية، المقيمة بفرنسا، أحلام لقليدة الإنترنت بالعاصفة والأفيون، وقالت إن «العالم أصبح في مهب ريح تعصف به من كل الجهات»، مضيفة أن الأمر لا يتحدد بالجغرافيا، ولا يتمثل في «كوارث وأحداث طبيعية»، بل يتعلق بإحداث «شرخ في العقل البشري» سببته الإنترنت لتأثيراتها السلبية «على شباب ينقصه من الحكمة والمنهج، ما يجعله يدمن على هذا الأفيون بنهم لا يكل وبجرعات قاتلة». مضيفة أن سلبيتها تمتد إلى إبعاد «الشباب عن الكتاب والقراءة» بصفتها «إحدى دعائم تكوينه الفكري» لقدرة الشبكة العنكبوتية على تيسير الحصول على «المعلومة التي غالبا ما تكون شفافة»، وتخدم «أهدافا وسياسات خفية» في مجتمعاتنا العربية التي «لا تزال تتخبط في الجهل والأمية»، كما قدّرت حاجة

هذه المجتمعات لحقب زمنية، حتى تستطيع مسايرة ما وصفته بـ «الاجتياح الإلكتروني القاتل» والتخلص من مخاطره.

ودون إغفال إيجابيات الإنترنت ومنافعها «خاصة في سرعة التواصل وتسهيل عملية الاتصال»، فإن، لقليدة، تؤكد أن سلبياتها تبقى قاتلة في حالة الإفراط من الاستعمال غير المسؤول وغير المراقب لخدماتها بالنسبة إلى الشباب، سيما في العالم العربي الذي تقل فيه الحرية في الواقع المعيش، فيبحث عنها الشباب في العالم الافتراضي الذي تتيحه الإنترنت، «حيث كل شخص يعبر عن تلك الإرهاصات التي يتخبط فيها واقعا في فضاء يعتبره ملكا له»، مع ما يمثله هذا بحسبها من دروب «اللاوعي لحقائق الأمور»، وهروب «من واقع مر إلى آخر أمر».

زروقي: لا يعد الإنترنت تطورا للتكنولوجيا الرقمية والقفزة الهائلة في العلم والمعرفة فحسب، بل إنه مجال حر لعالمية الإنسان



الإنترنت مجال حر لعالمية الإنسان

وبالنسبة إلى الباحث الجزائري محمد زروقي، فإن الإنترنت لا يعد «تطورا للتكنولوجيا الرقمية والمسؤول الأول عن القفزة الهائلة في العلم والمعرفة فحسب»، بل أكثر من ذلك إنه «مجال حر لعالمية الإنسان» بالنظر لخصوصية وظائفها في الحياة الإنسانية؛ إذ لا يمكننا الحديث «عن هذه الشبكة إلا بوصفها عابرة لكل الحدود والفواصل الزمنية»، فضلاً عن كونها «الفضاء الوحيد الذي يمكن أن يقرب بين الآراء والمسافات المتباعدة بين أفراد الإنسانية بمختلف أجناسهم وأنماط تفكيرهم».

كما استعرض تأثير مواقع التواصل الاجتماعي التي اعتبرها «الفضاء المفضل للشباب»، مبينا أنه تأثير يلمس على مستوى دوافع الشباب «نحو التحرر من الكثير من العوائق التقليدية في سبيل إثبات ذاتيهم»، في انسجام مع مستلزمات «هذا العالم المتسارع والمتغير». ومهما يكن، فإن الإنترنت عموما ومواقع التواصل الاجتماعي على وجه الخصوص - يحدد الباحث - «لا يمكن أن تكون إلا إضافة إيجابية لحياة الشباب ورابطا لمشاريعهم وأحلامهم، رغم بعد المسافات والحواجز الإثنية والعقائدية والجغرافية المزعومة»، كما أضاف أنها توفر «فرصة جيدة لتشكيل هوية للشباب الإنساني الذي يرى الأرض والحياة والأمن والأمل طموحا مشتركا في سبيل إثبات أحقية الإنسان بهذا العالم». وفي جانب آخر، استهجن التركيز، في العالم العربي، «على شق السلبيات التي تثار حول الإنترنت» مع تسجيله لحضور هاجسي الجنس والإرهاب، قائلا إن هناك «من المثقفين من يعطي لموقفه من سلبية الإنترنت أبعادا عقدية وأخلاقية ودينية وأمنية»، مؤكداً «أن الإنترنت إن لم تكن وسيلة توعية»، فإنها لن «تكون وسيلة ترهيب»، شارحاً موقفه بأن الإرهاب «استعداد فكري وروحي بالأساس، وأهم إيجابيات مواقع التواصل الاجتماعي على الشباب إثبات قيمة ومبدأ إنسانيته».

حمدي: ليست المشكلة في الارتباط بالإنترنت بقدر ما هي في الإدمان عليه، مما قد يتسبب في خدش ثقافة وأخلاق وتدين الشاب ذاته



الجانب التربوي والتثقيفي يمكن الشباب من الرقابة الذاتية

لفت الباحث المصري محمد حمدي مهيب، إلى أهمية «تأثير الإنترنت ومواقع التواصل الاجتماعي على

سلوك الشباب»، وضرورة «طرحها للنقاش المجتمعي، خاصة في ظل التقدم التكنولوجي الذي أتاح لمعظم فئات المجتمع الاستفادة من خدماتها خاصة منها مواقع التواصل الاجتماعي». مشيراً إلى التباين في درجات تأثير الإنترنت على فئة الشباب بحسب «هدف الشاب ذاته من استخدام الإنترنت ومواقع التواصل الاجتماعي»، كما أشار إلى سلبية «استخدامها المفرط على العلاقات الأسرية»، مستنداً على معطيات رصدتها العديد من الدراسات المتخصصة حول ارتفاع إقبال الشباب على مواقع التواصل الاجتماعي، وازدياد المساحة الزمنية المخصصة لذلك على حساب العائلة، وانعكاس ذلك على «ضعف الترابط الأسري»، سيما أمام عجز الأسر عن التحكم في الجدول الزمني المخصص للإنترنت من طرف أبنائها. لأن المشكلة - يقول الباحث- ليست في الارتباط بالإنترنت بقدر ما هي في الإدمان عليها، واستخدامها في غير محلها، مما قد يتسبب في خدش «ثقافة وأخلاق وتدين الشاب ذاته». متسائلاً في هذا السياق حول طرائق تأهيل «دور الأسرة والمدرسة والجامعة، بل والمجتمع بأسره» في التحسيس بأخطار المواد المقدمة على الشبكة وكبح سلبياتها، وابتكار طرائق عملية لتفاديها، مع اقتراح مواصفات مناسبة لمساعدة الشباب على التعامل الجدي معها. كما شدد في الأخير على حتمية العمل التربوي والتثقيفي، لتمكين الشباب من الرقابة الذاتية، وذلك أمام محدودية إيجابيات الحجب الذي تتعرض له «بعض المواقع»، لأن الحجب هنا لم يعد يفيد في شيء، ضارباً المثل بمنع المواقع الإباحية الذي لم يترتب عنه وقف «انتشارها في المجتمع».

بقلم: د. سعيد بحير
أستاذ التعليم العالي في الصحة النفسية، وباحث في علم النفس السياسي

العنف في المجال المدرسي

يُعَدُّ العنف من أهم المشاكل التي يعاني منها المجتمع المعاصر. وفي السنوات الأخيرة، ارتفعت وتيرة العنف في المغرب، كما تزايدت وثيرة العنف الموجه ضد النساء، والأطفال والتلاميذ والأساتذة، حيث إن حوادث العنف تمس حياة الناس من جميع الشرائح الاجتماعية ومختلف الأعمار. العنف يشمل الآباء والأمهات والأستاذ والتلميذ والمرأة والطفل. والملاحظ أن وسائل الاتصال المكتوبة والمسموعة والمرئية مليئة بأخبار حوادث العنف. ونعتقد أن حوادث العنف تضر بالصحة النفسية للناس، وتهدد الاستقرار الاجتماعي والسياسي للمجتمع المغربي، حيث أصبحت العلاقات الأسرية والتربوية في خطر شديد.

في هذا المقال، سوف نتحدث باختصار عن مفهوم العنف وطبيعته وأنواعه وأسبابه النفسية

الاجتماعية والتربوية، وسنركز على وجه الخصوص على العنف في المجال المدرسي.

أولا: طبيعة العنف أنواعه وأسبابه

١. طبيعة العنف

العنف سلوك عدواني مصاحب بحالة انفعالية، يتميز بالغضب والقلق والانفعال والشدة، ويعتمد على القوة والإكراه والتخويف وإلحاق الأذى بالذات أو بالآخر، لتحقيق هدف معين. وقد يكون العنف لفظيا يلحق الأذى بالآخر عن طريق السب والشتم، وقد يكون العنف جسدياً كالاغتصاب والضرب والجرح وغير ذلك، وقد يكون نفسيا بإلحاق الإهانة بالفرد، مما يترك جروحا نفسية قد تدوم آثارها وقتا طويلا.

٢. أنواع العنف

يمكننا أن نميز بين نوعين من العنف، حسب المصدر الموجه للذات والعنف الموجه للآخرين.

- العنف الموجه نحو الذات: وهو من أخطر أنواع العنف، وفي الغالب يكون مرضيا أو يعاني صاحبه من اضطراب نفسي، أو مشاكل نفسية أو اجتماعية. وقد يؤدي إلى الاكتئاب والحزن والتوتر، ويمكن أن ينتج عنه الانتحار.

- العنف الموجه نحو الآخرين، قد يتخذ أشكالا متعددة كالعنف الموجه ضد الأستاذ، والعنف الموجه ضد التلاميذ، والعنف ضد النساء، والعنف الموجه ضد الأطفال، وعنف حوادث السير، والعنف السياسي.

٣. الأسباب النفسية للعنف

يرتبط العنف بصفة عامة، بأسباب متعددة اجتماعية تتعلق بالقيم والعقائد والتقاليد وطبيعة العلاقات الاجتماعية، وخاصة الأسرية، وكيفية حل المشكلات والأزمات الأسرية، والأسباب الاقتصادية والسياسية، والنفسية التي ترتبط بسلوك الناس واضطراباتهم الشخصية، ومشاكلهم السلوكية والعقلية.

يرتبط العنف بصفة عامة، بأسباب متعددة اجتماعية تتعلق بالقيم والعقائد والتقاليد وطبيعة العلاقات الاجتماعية

وتعتبر الأسباب النفسية ذات أهمية كبيرة في دراسة العنف وعلاجه؛ لأن السلوك العنيف لكثير من الناس هو تعبير عن مشاعر دفينة في أعماق النفس؛ كالخوف والشعور بالذنب والشعور بالدونية، والخجل وعدم قدرة الشخص على السيطرة على دوافعه وانفعالاته، والشعور بالإحباط والنقص. وتزداد حدة العنف والغضب حينما يفشل الشخص في القدرة على الاعتراف لنفسه بوجود تلك المشاعر. لهذا يحاول الفرد أن يلجأ إلى بعض الحيل النفسية الدفاعية، فيعمل على إخفاء هذه المشاعر السلبية التي تسبب الضيق والتوتر للفرد وينكر وجودها، فيفجر غضبه وانفعالاته في الاعتداء على الآخر، وهذا السلوك يقترن دائما بسلوك عنيف بطريقة غير واعية. والسلوك العنيف في الغالب يكون ضد شخص ضعيف لا يقدر على مقاومته، أو إلى أية فئة أقلية أو عرقية أو دينية أوسياسية.

قامت أليس ميلر (Alice Miller) سيكولوجية سويدية بأبحاث حول العنف واغتصاب الأطفال والآثار النفسية التي يتركها على الشخصية، ولها تجربة في العلاج النفسي بواسطة التحليل النفسي للأطفال ضحايا العنف والاغتصاب. قامت ميلر بعدة أبحاث توصلت فيها إلى أن كثيرا من الناس ينكرون ذكريات الطفولة، ويمجدون آباءهم، ولديهم مقاومة شديدة لما عانوه خلال سنواتهم الأولى.

تعتقد ميلر (Alice Miller) أن سبب لجوء الشخص إلى العنف في مرحلة المراهقة والرشد، يرجع إلى التعامل السيئ الذي مر به في طفولته، وأن أسلوب المعاملة القاسية للوالدين أو أحدهما، واللجوء إلى ضرب الطفل بقسوة، وإذلاله وإشعاره بالإهانة هو الذي يتسبب في مظاهر العنف في سلوكه المستقبلي. كما أن هناك بعض الاعتقادات الخاطئة

إن قساوة وخشونة المعاملة مع الطفل، ستعزز عنده السلوك العنيف، حينما يصبح راشدا، وسيتوّلد عنده الكره والضغينة

للآباء تتمثل في أن الاعتماد على السلطة الصارمة في البيت هو السبيل لتقويم سلوكه وبناء شخصيته، حتى ينصاع لسلطة الأسرة والمدرسة.

وحسب هذا الاتجاه، فإن الأب الذي عاني من العنف في طفولته، يلجأ إلى العنف مع أبنائه، والمعلم يعيد التعامل بالعنف مع التلاميذ، لأنه مر بتجربة العنف في حياة الطفولة، وفي المدرسة التي درس فيها سابقا. وهكذا يصبح الفرد مؤمنا بضرورة اللجوء إلى العنف كأسلوب ناجح في تقويم الشخصية وبنائها، ويكون الأسلوب الذي تلقاه في طفولته نموذجه الأمثل في تربية أبنائه، ويجعل نفسه مثالا لهذا النموذج المرغوب فيه من وجهة نظره.

إن قساوة وخشونة المعاملة مع الطفل، ستعزز عنده السلوك العنيف، حينما يصبح راشدا، وسيتوّلد عنده الكره والضغينة، وسوف يوجه عنفه بقسوة نحو الآخرين وخاصة الضعفاء منهم. وتستشهد أليس ميلير بالمعاملة القاسية والوحشية التي كان هتلر يتلقاها من والده، حيث كان يضربه بقسوة ووحشية، وكيف ولّدت تلك المعاملة السيئة عنده كرها شديدا تجاه والده، وكرهه وضغينته تجاه الأخرى نابع من كرهه لوالده.

جيمس جيلجن (James Gilligan) محلل نفسي أمريكي، وكاتب معروف بكتاباته حول العنف، قام بأبحاثه حول نظام السجون الأمريكية باكتشاف أسباب ودوافع السلوك العنيف، حيث يقرر أن المعاملة السيئة التي يتلقاها الشخص في طفولته تكون سببا في سلوكه العنيف. فعندما يتعرض الطفل أو المراهق إلى إذلال وتحقير من طرف الآخرين، سوف يؤدي إلى الشعور بالدونية والنقص، ويلجأ إلى العنف للدفاع عن نفسه وتصريف مشاعره السلبية. إن تحقير الشخص والحط من قيمته وقدره والسخرية منه، وتجاهله سوف يؤدي إلى تدمير مشاعر الفخر والكرامة عنده، فيلجأ الشخص إلى اختيار أحد الطريقين، إما قبول التحقير والإذلال والدونية، وما يرافق ذلك من جرح نفسي عميق في داخله، أو مجابهة الآخرين بهجوم مقابل ضد المعاملة التي يتلقاها منهم. والاختيار الأخير، سيولد لدى الفرد رغبة شديدة في الانتقام، وعندما يمارس العنف يكون مقتنعا بأنه يحقق العدالة لنفسه، ولا يشعر بأي ذنب.

ثانيا: العنف المدرسي

تزايدت بصفة عامة، حدة العنف المدرسي في السنوات الأخيرة، وهو العنف الممارس في المجال التعليمي؛ والذي يشمل التلاميذ والإداريين والأساتذة، وأصبح يهدد المدرسة المغربية والمنظومة التعليمية بصفة عامة، ويشكل خطرا كبيرا على التلاميذ والمعلمين والأساتذة والإدارة التعليمية. وقد أثارت مشاكل العنف في الوسط المدرسي ردود فعل قوية لدى الرأي العام ووسائل الإعلام ورجال ونساء التعليم والتلاميذ والآباء وكذلك التلاميذ، وأصبحت العلاقات الأسرية والتربوية في خطر شديد.

يشمل العنف المدرسي جانبين أساسيين:

عنف الأساتذة والإداريين ضد التلاميذ؛ ويتجلى في جميع أنواع المعاملة القاسية، كالعقاب البدني للتلاميذ، والسب والشتم، والسخرية والتحقير. إن السلوك العدواني في المجال التعليمي يسبب جروحاً نفسية وآثاراً سلبية على شخصية التلاميذ تبقى آثارها لمدة طويلة. والعنف النفسي الذي يتجلى في تحقير التلاميذ وسبهم والتلاعب بعواطفهم، وعدم احترام مشاعرهم يعتبر من أخطر أنواع العنف؛ لأنه يحطم معنويات التلاميذ ويحسسهم بالعجز والدونية.

وهناك من المعلمين، من يلجأ إلى التجاهل المستمر للتلاميذ ذوي الإعاقات الخاصة، أو الذين يعانون من صعوبات في التعلم؛ كأطفال التوحد أو الذين يعانون من الضعف العقلي أو الحركة الزائدة. وكثير من المعلمين يعاملون هؤلاء التلاميذ بخشونة، أو بطريقة غير لائقة. إن هذه المعاملة القاسية للتلاميذ تتسبب في صدمات وجروح نفسية عميقة تبقى حية في ذاكرة التلاميذ لسنوات، وتسبب لهم آلاما نفسية.



أما الأفراد الذين تعرضوا للعقاب البدني أو حوادث الاغتصاب، فإن هذا السلوك العنيف يترك آثارا وجروحاً عميقة في شخصية التلاميذ، تظل آثارها حتى مراحل الرشد، حيث يضعف تقدير الفرد لذاته، ويشعر بالدونية والتفاهة، ويكون أكثر حساسية لكلام الناس وسلوكهم، ويتميزون بالاندفاع والقيام بردود أفعال شديدة وقوية ضد أي كلام أو سلوك من الآخرين قد لا يستحق هذه الشدة والقوة.

إن المشكلة الأساسية في النظام التعليمي، تتجلى في اعتماد وسائل تعليمية كلاسيكية وعدم الاستفادة من كثير من التقنيات المستخدمة في وسائل الإعلام والفنون المسرحية والسينما والإنترنيت، التي أصبحت تحصل على اهتمام التلاميذ من جميع الأعمار كتقنيات الحكاية والقصص، والكوميديا والطرائف والموسيقى. كما أن هناك غياب الاستماع والإنصات للتلاميذ ومشاكلهم وهمومهم. ويلاحظ أيضا، غياب أسلوب الحوار والتواصل الجيد مع التلاميذ؛ هذا التواصل الذي يستند إلى أسس علمية حديثة. كما أن كثيرا من المعلمين والآباء لا يشجعون التلاميذ على

تتجلى المشكلة الأساسية في النظام التعليمي، في اعتماد وسائل تعليمية كلاسيكية وعدم الاستفادة من كثير من التقنيات

البوح والتعبير عن مشاعرهم وأحاسيسهم السلبية، وتقديم الدعم النفسي والعاطفي لهم.

عنف التلاميذ ضد الأساتذة والإداريين: ويتجلى في ممارسة الشغب ومضايقة الأستاذ من طرف التلاميذ داخل الفصل الدراسي. وتزداد وتيرة هذه الظاهرة أثناء فترة الامتحانات، حيث يلجأ بعض التلاميذ إلى الغش في قاعات الامتحانات، ويمارسون العنف على أساتذتهم أثناء مراقبة الامتحان. ويمارس العنف

> إن التعامل مع العنف في الوسط المدرسي هو مسؤولية الجميع؛ المدرسة والأسرة والمجتمع المدني، ومؤسسات الدولة ووسائل الإعلام

ضد الإداريين كذلك، كما يتم الاعتداء على بعض العناصر التربوية. وفي السنوات الأخيرة، أصبح العنف الموجه ضد الأساتذة يتخذ منحى خطيراً، حيث أصبح التلاميذ يقومون باعتداءات خطيرة على الأساتذة تتراوح بين الضرب والجرح، واستعمال أسلحة بيضاء تسبب جروحا وعاهات في أجسام الضحايا.

ولا شك أن هذه الاعتداءات تشكل ناقوس الخطر حول طريقة تعامل المدرسين والمربين مع التلاميذ، وتجعل جميع المشتغلين بالحقل التعليمي والتربوي يعيدون النظر في طرائق تعاملهم مع المتعلمين، ويفتحون ورشات للعمل والحوار مع هذه الفئة ويستجيبون لمتطلباتهم، ويستمعون إلى مشاكلهم.

إن الملاحظة المتأنية لواقع المدرسة المغربية، توضح أن كثيراً من المدرسين يستخدمون العقاب البدني، فالبعض يرد بالتعنيف والسب والشتم، وهنا يغيب الحوار والمناقشة لفهم أسباب العنف في الغالب، والبعض الآخر لا يستمع بكيفية جيدة للتلاميذ، ولا يهتم كثيرا بالتعرف على حاجاتهم الأساسية.

إن التعامل مع العنف في الوسط المدرسي هو مسؤولية الجميع؛ المدرسة والأسرة والمجتمع المدني، ومؤسسات الدولة ووسائل الإعلام. لذا، ينبغي أن تتضافر جهود كل هذه الأطراف، ويتحلى الآباء والمدرسون والوزارة الوصية عن التعليم بالشجاعة لتحمل المسؤولية. كما ينبغي إعادة النظر في طرائق التربية والتعامل مع التلاميذ.

والملاحظ، أن التعامل مع مشاكل العنف من طرف الآباء والمدرسين والمربين يعتمد في الغالب على العقاب والضبط والتهديد والمراقبة، وإحالة التلاميذ الذين يقومون بسلوكيات لا تتماشى مع ضوابط المدرسة، إلى مجالس تأديبية تصدر أحكامها بتوقيف التلميذ لمدة معينة أو طرده نهائيا من المدرسة. وهكذا تتحول المدرسة إلى مركز للشرطة أو محكمة تقاضي تلاميذها، وتحاكمهم عوض أن تكون وسيلة للتربية والحوار والتواصل الودي.



ينبغي التذكير أن هناك محاولات جادة من بعض المدرسين والإداريين، أو المبادرات التي تتبناها وزارة التعليم لاستخدام طرائق تربوية حديثة في معالجة العنف. وهناك أيضا جهود كانت وراء إحداث مراكز للاستماع، والتواصل في المدارس والجمعيات الثقافية، ولكن أغلب هذه المراكز تمارس استماعا عفويا، لأنها لا تتوفر على كفاءات سيكولوجية لممارسة هذه التقنيات على أسس علمية أكاديمية.

المراجع العربية:

بحير سعيد

- ٢٠٠٥ السيكولوجي، سلسلة الاستشارة السيكولوجية والمساعدة التربوية، الصحة النفسية واضطرابات الشخصية، العدد الثاني، مطبعة طوب بريس، الرباط المغرب.

- ٢٠٠٤ السيكولوجي، سلسلة الإرشاد السيكولوجي والمساعدة التربوية، الإرشاد السيكولوجي للأسرة، العدد الأول مطبعة أنفو بريس، فاس المغرب.

المراجع الأجنبية:

Miller Alice -

The Drama of the Gifted Child, revised ١٩٧٨ republished by Virago as The Drama ١٩٩٥ in .of Being a Child

ISBN ١-٨٦٠٤٩-١٠١-٤

- ١٩٨١ Prisoners of Childhood ISBN ٠-٤٦٥-٠٦٢٨٧-٣

- ١٩٨٣ For Your Own Good: Hidden Cruelty in Child-Rearing and the Roots of Violence) full text available online) ISBN ٠-٣٧٤-٥٢٢٦٩-٣ (at no cost

- Robers S, Kemp J, Rathbun A, and Morgan RE. Indicators of School Crime ٢٠١٣ and Safety: (NCES ٢٠١٤-٠٤٢/NCJ ٢٤٣٢٩٩). National Center for Education Statistics, U.S. Department of Education, and Bureau of Justice Statistics, Office of Justice Programs, U.S. Department of Justice. Washington, DC; ٢٠١٤،٢

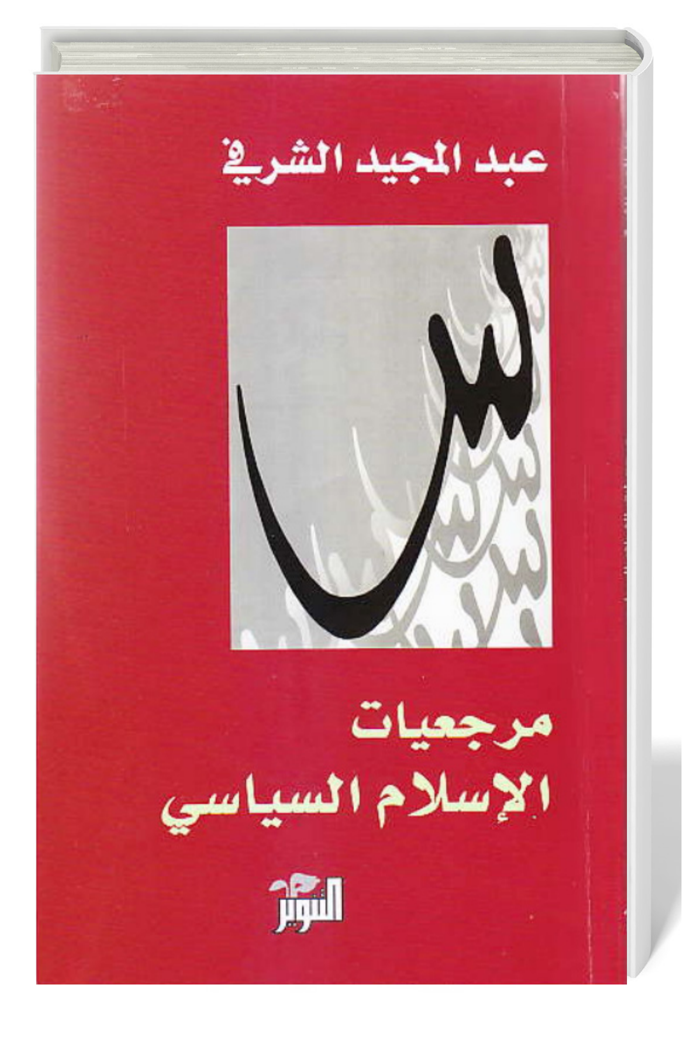
- James Gilligan Violence: Our Deadly Epidemic and Its Causes ١٩٩٦ / Grosset Putnam Books, New York, , pp. ٣٠٦





بقلم: عبد الله أحمد بهجت

باحث مصري في الدراسات الإسلامية وعلوم الفقه المقارن.



يحاول الكاتب عبد المجيد الشرفي في مؤلفه «مرجعيات الإسلام السياسي»، الصادر عن «دار التنوير للطباعة والنشر» عام ٢٠١٤، استعراض مضمرات العقل السلفي ومرتكزاته القبلية، التي تكون وعيه وفق معطيات سابقة عليه، وتتحكم في توجهاته ومكنونات تفكيره؛ فمن محاولة تقييد النص بمفهوم محدد بحجة المعلوم من الدين بالضرورة، إلى محاولة «الترميق» (أي أن يأخذ من النص ما يناسبه ويترك ما لا يناسبه)، أو عدم مراعاة البعد الاجتماعي والتاريخي للأحكام التي يتشبثون بها، ويصرون على أنها من الدين، ويستصحبونها من أجل إضفاء مشروعية دينية على الأعمال الصادرة من السلطة السياسية من أجل تبريرها وتمريرها.

مضمرات العقل السلفي ومرتكزاته في كتاب «مرجعيات الإسلام السياسي»



يَأتي الكتاب كمحاولة لاستعراض البُعد التاريخي، المكون لحركة الإسلام السياسي، والعوامل الدافعة على نشأته واستمراره وأسباب انتشاره، واكتشاف ماهية الأسباب التي أدت إلى عدم اكتمال عوامل التحديث في العالم الإسلامي، وقيام الدولة الحديثة، كذلك بيّن المؤلف موقف الحركات الإسلامية من الحكم خاصة في «مصر وتونس»، حيث وصل فيهما الإسلام السياسي إلى السلطة. ومن ثم أمكن الحكم، ولو جزئيًا على أهم مظاهره ومرجعياته من خلال مواقفه، وما يستبطنه في عقله من بعض الأدبيات والأحكام الفقهية المتحكمة في تصرفاته وقراراته، سواء كانت مظاهر مرتبطة بالبيئة التي يعيش فيها الإنسان، أو بعض معاملاته أو عباداته.

وإذا كانت الدولة الإسلامية الأولى، قد نشأت بفضل الإسلام، إلا أنها لم تكن بالضرورة مما يقتضيه الدين الإسلامي؛ فالدولة الإسلامية لم تنشأ في الحقيقة في عهد الرسول، فالقوانين التي سُنت في عهد الخلفاء تستند إلى البراجماتية والنفعية[١]، ولم تكن بحاجة إلى تبرير ديني في وقتها، بل كان الأمر بدهيًا، كما فعل عمر بن الخطاب في الأراضي الزراعية التي سيطرت عليها الدولة الإسلامية، بعد فتح العراق في عدم توزيعها على الغزاة، وإنما جعلها للدولة، فلم يكن يدور في ذهن أمير المؤمنين أن هذا الفعل مطابق أو غير مطابق للإسلام، وإنما شأنه في ذلك شأن الدواوين مما تقتضيه المصلحة الآنية.


عبد المجيد الشرفي

ارتباطًا عضويًا، وإنما وجد في التاريخ؛ لأن هذا النموذج هو الذي كان موجودًا في كل مكان وفي كل الحضارات.

ولقد قامت الدولة الإسلامية على غرار النمط الموجود في الإمبراطوريات الوراثية قديمًا، وكان الدافع التوسعي لها دافعًا دينيًا من جهة، ونفعيا من جهة أخرى، وفق ما اقتضته السلطة لمأسسة الدين، لا الدين في حد ذاته، وخير نموذج على هذا انتشار الإسلام في آسيا بفضل التجار والمتصوفة وبطريقة لا علاقة لها بالدولة الإسلامية؛ مما يدل على أن الارتباط بين الدولة والإسلام «بصفته دينا» ليس

> قامت الدولة الإسلامية على غرار النمط الموجود في الإمبراطوريات الوراثية قديمًا، وكان الدافع التوسعي لها دافعًا دينيًا من جهة، ونفعيا من جهة أخرى

ويتساءل المؤلف: كيف يمكن لنا أن نصف الدول والإمبراطوريات التي نشأت، سواء في عهد الخلفاء أو عهد الدولة الأموية والعباسية؟ وهل الدول التي نشأت على أعتاب هذه الدول، مثل: البويهية والسلاجقة والدويلات الأخرى التي قامت في التاريخ الإسلامي دولاً إسلامية؟

يرى المؤلف، أن تلك الدول التي نشأت مع الإمبروطوريات الإسلامية، تُعد إسلامية؛ لأن القانون المنظم للحياة الاجتماعية قانون ذو صبغة دينية،

١- عبد المجيد الشرفي، مرجعيات الإسلام السياسي، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، تونس-بيروت-القاهرة، ط الأولى ٢٠١٤م، ص ٦



لكنها غير إسلامية؛ لأن الذين يحكمون لم يكونوا يحكمون باسم الإسلام، بل ارتكز بقاؤهم في الحكم على العصبية والقبلية، وهي اعتبارات لا صلة للدين بها. هذا شأن التاريخ الإسلامي باستثناء بعض الدويلات التي كانت الصلة فيها وطيدة بين الدين والدولة، مثل الدولة الفاطمية، والمرابطية، والموحّدية، والصفوية. وفي العصر الحديث، تكاد تكون إيران هي الدولة الوحيدة ذات البُعد الديني، والسعودية التي قامت بناء على التضامن الذي تم بين محمد بن سعود ومحمد بن عبد الوهاب، ولكنها كانت سابقة على فترة الحداثة[٢].

وأرجع المؤلف سبب نشأة الدولة الحديثة إلى التغيّر الكبير الذي طرأ على البنى الاقتصادية والاجتماعية قبل السياسية، مما أدى إلى قيام الدولة الحديثة كنتيجة حتمية لتغيّر المعطيات التاريخية الأخرى.

الحداثة لم تشمل كافة الدول الإسلامية، كما أن محاولة التحديث كانت جزئية، تعلقت ببعض البنى الاقتصادية، وبنمط الإنتاج

وعند الكلام عن أنصار الإسلام السياسي اليوم، وأهم العوامل الدافعة لنشأته، استحضر الكاتب: الخلفية التاريخية البعيدة التي كانت في حاجة إلى تسويغ ديني لأفعالها من أجل تبريرها، والخلفية التاريخية القريبة، والتي تتعلق بفكرة ومنطلق نشأة الدولة الحديثة.

أما عن الظهور الحقيقي للإسلام السياسي بمفهومه الحديث، فيرى أن الفترة ما بين الحربين العالميتين، والتي واكبت ظهور حركة الإخوان المسلمين، هي البداية الفعلية لهذا التيار، وكانت هذه الحركة ردة فعل على العديد من الأحداث التي طرأت على المجتمع الإسلامي، منها: إلغاء الخلافة الإسلامية على يد مصطفى كمال أتاتورك[٣]، ونشأة الدولة الحديثة على أنقاض الإمبراطوريات القديمة، وتعد جميع حركات الإسلام السياسي اليوم وليدة هذه الحركة الأم التي ظهرت على يد حسن البنا، حيث نشأت من صُلبها بصفتها فروعاً، أو انشقت عنها، أو تُكوّنت على هامشها، أو تعاطفت معها، أو اتفقت في الرؤى معها. وكان ظهور هذه الحركات مصاحبًا لظهور حركات مشابهة لها، وعلى نفس الشاكلة من «الحركات الكلّيانية»، سواء كانت فاشية أو نازية أو شيوعية أو غيرها، والركائز المشتركة في هذه التنظيمات عديدة أهمها: الشعبوية، وعصمة الزعيم، والانضباط[٤].

يرى الكاتب أن أهم الأسباب التي ساعدت على انتشار حركات الإسلام السياسي هي: هزيمة ٦٧، والتقارب الذي تم بين حركة الإخوان والوهابية الصاعدة

ويرى الكاتب أن أهم الأسباب التي ساعدت على انتشار حركات الإسلام السياسي هي: هزيمة ٦٧، والتقارب الذي تم بين حركة الإخوان والوهابية الصاعدة بفضل المال الناتج عن البترول، كذلك دور بعض الرواد من المفكرين الذين أسهموا في التقارب بين التيارين منها: حركة الارتداد التي حدثت للمدرسة الإصلاحية للشيخ «محمد عبده» على يد تلميذه «رشيد رضا». ولقد انتشرت هذه التيارات في بداياتها في الأوساط الشبابية، وتبنت دعوات القطيعة مع الغرب، بحجة أن الغرب الذي يريدون لنا أن ننسج على منواله وننخرط في حضارته هو غربٌ مُستبد، غرب لا يحترم الإسلام، غرب أتى من أجل استعمارنا، غرب زرع في أرضنا وفي مقدساتنا إسرائيل، غرب يعيش في تفسخ أخلاقي، استنادا على قراءة مهترئة لنصوص دينية في دعواهم، مثل حديث: «لَتَتَّبِعُنَّ سَنَنَ مَنْ قَبْلَكُمْ شِبْرًا بِشِبْرٍ وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ، حَتَّى لَوْ سَلَكُوا جُحْرَ ضَبٍّ لَسَلَكْتُمُوهُ، قُلْنَا -يَا رَسُولَ اللَّهِ- الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى، قَالَ: فَمَنْ[٥]» إذن، لا بد من الرجوع للأصل، حتى تعددت وتنوعت السلفيات، وكل منهم يخطىء الآخر ولا يقبله،

٢- المرجع السابق، ص ١٠

٣- المرجع السابق، ص ١٣

٤- أي: انضباط القواعد لما يصدر عن القمة.

٥- أخرجه البخاري ومسلم في صحيحهما.





فالسعودية تمنع كتاباً للبوطي الذي يدافع فيه عن السلفية، بحجة أنه ليس سلفيًا في زعمهم، وهكذا تنوعت السلفية فأصبحت سلفيات لا سلفية واحدة[٦].

أما عن الأسباب التي أدت إلى عدم اكتمال الحداثة والتحديث في الوطن العربي، ولماذا لم تكتمل؟ فأرجعها المؤلف إلى: أن الحداثة لم تشمل كافة الدول الإسلامية، كما أن محاولة التحديث كانت جزئية، تعلقت ببعض البنى الاقتصادية، وبنمط الإنتاج الذي كان زراعيًا، فأصبح يستعمل فيه وسائل النقل الحديثة، وكذلك بدايات التصنيع، واشتمل على بعض أنظمة التعليم والصحة، ولم تتطرق لكافة مناحي الحياة، فلم تنتقل الحداثة إلى المجال السياسي أو الفكري أو الثقافي، ولم تُراجع فيه منظومة القيم والعادات والأخلاق، فما زالت القيم والأفكار التقليدية هي المنتشرة في ربوع الوطن الإسلامي، بالإضافة إلى أن التحديث لم يكن عادلا؛ لأن المستفيدين منه كانوا نسبيًا فئة قليلة، بينما بقيت فئات اجتماعية كثيرة خارج نطاق التحديث، والتفاوت الملحوظ بين الريف والمدينة إلى غير ذلك. وظلت الدولة هي العامل الأساسي في الحفاظ على هذا الوضع القائم من التحديث الجزئي غير العادل؛ لأنه لم يكن ذاتيًا، ولم ينبع من المجتمعات نفسها، بل جاء مع المستعمر، ونشأت عنه ردود فعل اصطبغت بالصبغة الدينية، وأسهمت في تشكيل هذه الحركات والتيارات ذات المرجعية الواحدة والتوجهات المختلفة[٧].

وفي تحليل المؤلف للعقل السلفي، بيّن أنه استسلم لبعض العبادات والمعاملات، ورضخ للواقع ولم يسع لتغييره؛ لأن المجتمعات العربية الحديثة لا تنتشر فيها قيم العمل وبذل الجهد، بل هي مجتمعات يغلب عليها نمط الإنتاج التقليدي، وليس فيها التزام بالوقت ولا اعتبار للمجهود؛ فالعقلية الإسلاموية في ظن المؤلف هي عقلية: تقبل في الواقع خرق النواميس الفقهية، ولكنها لا تقبل البديل، ولو من الناحية النظرية، وإن كانت مضطرة لقبوله عمليًا[٨]، فالعقلية التي تفرض النقاب تراها تقبل المرأة سافرة الوجه في البرلمان أو أي مكان آخر؛ لأن الحاجة ألجأتهم إلى ذلك. وإذا تعدينا الأمر إلى بعض المعاملات، نجد أنهم يحرمون فوائد البنوك، ليقبلوها في معاملات أخرى دولية أو يجدون ما يسمى «بالحيل الشرعية» من أجل قبولها، حتى العبادات كالصوم الذي فيه تخيير بين الصوم والإفطار «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ» [سورة البقرة، الآية ١٨٤]؛ فالفقهاء أولوا الآية على عدم إطاقة الصوم، ويصرح الشيخ ابن عاشور على أن منع التخيير بين الصوم والإطعام، إنما كان بالإجماع وليس بصريح النص؛ فالعقلية التقليدية التي يتبناها الإسلام السياسي، لا تقبل أن يكون الإنسان هو المشرّع والمسؤول عن تشريعاته. والأمر لا يقف عند هذا الحد، بل يتعدى إلى الازدواجية في النزعة «الأخلاقوية» الموجودة عند الإسلامويين بصفة عامة، وهي أخلاقوية لا أخلاقية؛ لأنها تُكرس النفاق الاجتماعي أكثر مما تؤدي إلى الصدق مع النفس، وإلى أن يحقق الإنسان ذاته بصفة حرة ومسؤولة.

٦- مرجعيات الإسلام السياسي، ص ١٦
٧- المرجع السابق، ص ١٨
٨- المرجع السابق، ص ٦٦







إصدارات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»

يمكن للقارئ أن يتعرف على تفاصيل أوفى عن كل هذه الإصدارات وغيرها من إصدارات المؤسسة، بالإضافة إلى التعرف على مراكز البيع والمكتبات التي تبيع جميع إصدارات المؤسسة عبر ربوع الوطن العربي عبر الولوج لموقع مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» الخاص بالكتب على الرابط الرسمي التالي:
book.mominoun.com

الدين والثقافة: الواقع والآمال



يَجْمَع الكتاب الأول من «سلسلة ندوات» الصادر ضمن منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» وعن «المركز الثقافي العربي»، أهم محاضرات والمداخلات التي عرفته أشغال المؤتمر السنوي الأول للمؤسسة، الذي نظمته يومي ٢٥ و٢٦ مايو (أيار) ٢٠١٣، بمدينة المحمدية المغربية، حول موضوع «الدين والثقافة: الواقع والآمال».

وتأتي أهمية إصدار هذا الكتاب، الذي يقدم نظرة وافية عن علاقة الثقافة بالدين في المجتمعات العربية والإسلامية، انطلاقا من الواقع المتميز باحتدام الصراع بين هذين المكونين، وكذا الآمال المعقودة في المستقبل، لجعل هذه العلاقة أكثر توازناً وتعاوناً وانصهاراً، مما هي عليه اليوم، كما يكشف الكتاب من خلال عنوانه ومضمونه، عن تميز المواضيع والقضايا الراهنة التي تختارها المؤسسة لندواتها ونقاشاتها المفتوحة، من أجل المساهمة في الرفع من مستوى الوعي العام للوطن العربي.

ولعل الموضوع الذي تناوله موضوع المؤتمر السنوي الأول، جاء بسبب الأحداث الجسام التي شهدها الوطن العربي خلال العقود الأخيرة، ما جعل تسليط الأضواء مجددا على وزن العامل الديني في الصراعات الدائرة ضروريا، وهو ما نتج عنه إطلاق أوراش فكرية شبه كونية، لم تخرج عناوينها الأبرز عن «عودة الديني» أو «صدام الحضارات» أو «نهاية الإيديولوجيا» و«عودة الديني» وغيرها من المفاهيم والمشاريع، والتي من ضمنها العلاقة المؤرقة التي تجمع «الدين بالثقافة».

ويحمل الكتاب في طياته عددا من الإجابات على عدد من التساؤلات الرئيسة من قبيل، هل يمكن الجزم بأن التجديد الديني انعكاس للتعدد الثقافي أم أن هذه التعددية قد تفضي إلى عكس المراد من مشاريع النهضة والتجديد والإصلاح الديني؟ وما هي مآلات فصل الديني عن الثقافي؟ وما هي تأثيرات العولمة والمشاريع الدينية عابرة للقارات، تلك المنتظمة في إطار مؤسسات وجماعات وتيارات، على ثقافات محلية هنا أو هناك؟ ثم ما هو وزن الثقافي في المجتمعات التي طرقت باب العلمانية، بشتى أنماط هذه العلمانية، مقارنة مع باقي المجتمعات التي لم تحسم بعد في موضوع الوصل أو الفصل بين الديني والسياسي؟

وبالإضافة إلى ما سبق، تطرح تساؤلات أخرى في الموضوع، أهمها، لماذا تبدو أديان اليوم، كما لو أنها معنية بإعادة ترتيب الهويات، ولماذا تبدو بعض المشاريع الدينية (المحسوبة خصوصا على تيارات دينية) كما لو أنها معنية بالإجهاز على ثقافات محلية؟ وما الذي يحدث بالضبط، عندما ينفصل الدين والثقافة، أو بتعبير أهل التفكر: ما الذي يحدث عندما ينفصل الدين عن جذوره الثقافية؟ وهل صحيح أن العلمانية والعولمة أرغمت الأديان على الانفصال على الثقافة، وعلى أن تعتبر نفسها مستقلة، وتعيد بناء ذاتها في فضاء لم يعد إقليميا وبالنتيجة لم يعد خاضعا للسياسي؟ ثم كيف نفسر إصرار الأصوليات الدينية على إحداث القطائع الثقافية في مشاريعها المجتمعية؟ وهل فعلا يمكن قراءة حالات التحول من دين إلى آخر في جميع الاتجاهات، على أساس أنها مؤشر جيد إلى تشوش العلاقة هذا ما بين الثقافة والدين؟

يضم الكتاب بين صفحاته تسع مداخلات رئيسة، تبدأ بالكاتب والمفكر التونسي الدكتور عبد المجيد الشرفي حول «خصائص الثقافة الإسلامية السائدة»، ثم مقال الباحث والمفكر المغربي الدكتور محمد سبيلا عن «المسألة الدينية بين الفكر التقليدي والفكر الحديث»، والكاتب والمفكر العراقي الدكتور عبد الجبار الرفاعي بمقاله حول «البحث عن آفاق تتخطى الاتباع في الدراسات الإسلامية»، ومقال «إشارات: ما أومن به» للكاتب والمفكر الأردني الدكتور فهمي جدعان، ثم مقال بعنوان «الديني في الثقافة أم الثقافي في الديني؟» للكاتب والمفكر المصري الدكتور عبد الجواد ياسين، ومقال «الدين والأنثروبولوجيا» للكاتب والمفكر السعودي الدكتور أبو بكر أحمد باقادر، ومقال الكاتب والمفكر الموريتاني الدكتور السيد ولد أباه «قراءة في واقع الفلسفة العربية»، و«قراءة في مشروع محمد أركون» للكاتب والمفكر السوري الدكتور هاشم صالح، وختاماً مقال المفكر اللبناني الراحل سماحة السيّد هاني فحص بعنوان «الدولة المدنية على أساس المواطنة».

الإسلام والحداثة: مقاربات في الدين والسياسة



يَتتبّع كتاب «الإسلام والحداثة: مقاربات في الدين والسياسة»، لكاتبه الأستاذ بجامعة الحسن الثاني بالمحمدية، المتخصص في الفلسفة الدكتور مراد زوين، بإيجاز مراحل التحولات السياسية والاجتماعية والفكرية التي عرفتها أوروبا، والتي أسهمت في بروز مفهوم العلمانية والانتقال إلى الحداثة، حيث تمّ فك النزاع بين السلطتين الدينية والسياسية، قبل أن يتساءل عن ظروف نشأة مفهوم العلمانية في الفكر السياسي العربي، ويناقش الكيفية التي عولجت فيها إشكالية العلاقة بين الدين والدولة في الكتابة السياسية العربية المعاصرة، وخصوصاً أمام مستجدات الواقع العربي في ظل ما اصطلح عليه بـ «الربيع العربي».

ويرى مؤلف الكتاب أن إشكالية ثنائية العلاقة بين الدين والدولة ليست بقضية مستحدثة في الفكر السياسي العربي، لأنه سبق وخاض فيها مفكرو النهضة نقاشات وجدالات طويلة، انقسموا فيها بين طرح يتبنى موقف الفصل بين الدين والدولة، وطرح مضاد يتبنى موقف الوصل بينهما، وهذه الثنائية في الرؤيا هي التي تحكمت في الفكر السياسي العربي لمدة طويلة، ويمكن اعتبارها بمثابة اختزال لتيارين فكريين سياسيين وأيديولوجيين داخل الساحة الفكرية

العربيـة، كان لهمـا اهتمـام بمسـألة العلاقـة بـين الديـن والدولـة.

ولكـن الكاتـب، يـرى أن المهـم في كتابـه ليـس التركيز عـلى مـا هـو مطـروح اليـوم مـن النظـر إلى علاقـة الديـن بالدولـة مـن منظـور الفصـل أو الوصـل، بـل لا بـد مـن النظـر بمنظـور مختلـف عـن هذيـن المنظوريـن السـالفين، بالبحـث عـن وظيفـة المعتقـد الديني بالنسـبة إلى الفـرد والمجتمـع، ووظيفـة المعتقـد السـياسي في تدبـير الدولـة ومكانتـه داخـل أركان المجتمـع، وبالتـالي تقاطعهمـا كوظيفتـين في المخيـال الاجتماعـي، دون أخـذ موقـف جاهـز مـن هـذه العلاقـة، وقـد اعتمـد الكاتـب في هـذا، مـن خـلال التعامـل مـع النصـوص الـتي تناولـت مسـألة العلاقـة بـين الديـن والدولـة في الفكـر السـياسي العـربي منـذ الفكـر الإصلاحـي النهضـوي إلى فكـر أزمـة الدولـة الوطنيـة، بغيـة الوقـوف عـلى كيفيـة معالجتهـا لهـذه الإشـكالية.

ينقسـم كتـاب «الإسـلام والحداثـة» عـلى ثلاثـة فصـول رئيسـة، يتعلـق الفصـل الأول بإشـكالية علاقـة الديـن بالدولـة عنـد الإصلاحيـين النهضويـين، معالجـا فيـه علاقـة الديـني بالسـياسي مـن خـلال جـدال محمـد عبـده وفـرح أنطـون وكتـاب «الإسـلام وأصـول الحكـم» لعـلي عبـد الـرزاق. أمـا الفصـل الثـاني، فيعالـج إشـكالية العلاقـة بـين الديـن والدولـة عنـد المفكريـن المعاصريـن، مـن خـلال الطـرح المدافـع عـن الفصـل بـين الديـن والدولـة، الـذي يـرى أن العلمانيـة شرط لتحقيـق الحداثـة السياسـية، وأصحـاب الموقـف المناهـض للفصـل بـين الديـن والدولـة، والـذي يعتـبر العلمانيـة مفهومـاً دخيـلاً عـلى الثقافـة والـتراث العربيـين، ثـم الطـرح التوفيقـي الـذي يدعـو إلى التوفيـق بـين الديـن والدولـة مـن جهـة، وبـين الحداثـة والتقليـد والأصالـة والمعـاصرة مـن جهـة ثانيـة. وأمـا الفصـل الثالـث مـن الكتـاب، فيـدور حـول البعـد النظـري لمفهـوم الاختـلاف في علاقتـه بالهويـة مـن خـلال مفاهيـم العلمانيـة والغيريـة والدولـة المدنيـة في الفكـر العـربي المعـاصر.

والدكتـور مـراد زويـن، باحـث مغـربي متخصـص في الفلسـفة، أسـتاذ في كليـة الآداب والعلـوم الإنسـانية، بجامعـة الحسـن الثـاني بمدينـة المحمديـة بالمغـرب، يتـولّى أيضًـا إدارة الفريـق الأوّل المعـني بالبحـث في الـتراث والفكـر السـياسيّ. انتسـب الدكتـور زويـن بصفـة عضـوٍ إلى عـددٍ مـن اللجـان العلميّـة وإلى اللجنـة الإداريـة التابعـة إلى النقابـة الوطنيـة للتعليـم العـالي. في العـام ٢٠١٤، عمـلَ عـلى تنسـيق كتـابٍ «الخطـاب وسـؤال المعرفـة»، لـه مجموعـة مـن المؤلّفـات والمقـالات، كمـا شـارك في العديـد مـن النـدوات الدوليـة والوطنيـة داخـل المغـرب وخارجـه.

كتاب إنكي: الأدب في وادي الرافدين

يَصِفُ الكاتـب والباحـث العـراقيّ خزعـل الماجـدي كتابـه الموسـوم بــ «كتـاب إنـكي: الأدب في وادي الرافديـن»، الصـادر في جزئين، بأنـه مصنـف يضـع قارئـه في «زوديـاك (دائـرة بـروج) أدبي نـادر لـوادي الرافديـن مـا دار في فلكـه مـن شـعراء وأدبـاء وكهنـة ونسـاخين وعرافـين وسـحرة وأنبيـاء وعازفـين»، في محاولـة للتعريـف بـالإرث الأدبي الـذي عمـر لقـرون عديـدة في بـلاد الرافديـن، بالمـوازاة مـع الإرث العمـراني والثقـافي عمومـا.

يضـع المؤلـف قـارئ الكتـاب في جزئيـه، أمـام مشـهد أدبي بـاذخ، في النظـر المبسـتر والسريـع لـلأدب في العـراق القديـم، وهـو يجمـع شـظايا مشـهد كان عـلى وشـك الاخـتزال ثـم الانـدثـار، لكـن يـد (إنـكي) الحانيـة الـتي اسـتخدمها المؤلـف في جمـع وكتابـة إرث إنـكي (سـيد الكتابـة والإبـداع في الآداب والفنـون) مكنتـه مـن إعطائنـا كل هـذا الدفـق الوافـر.

يضـم الكتـاب الصـادر ضمـن منشـورات مؤسسـة «مؤمنـون بـلا حـدود للدراسـات والأبحـاث» عـن «المركـز الثقـافي العـربي» «اثـني عـشر برجـا أدبيـا جمعـت في مباخرهـا رُقمـا طينيـة ومخطوطـات عتيقـة، حـول النهريـن تعطرهمـا نصـوص (سـومرية وأكديـة وبابليـة وأشـورية وأراميـة وسريانيـة ومندائيـة ومانويـة وحرانيـة وإيزيديـة ونبطيـة وحيريـة).

وعـن الكتـاب يقـول الماجـدي: «هـذا كتـاب سـيبقى، لزمـن طويـل، مرجعـاً أساسـياً في آداب العالـم القديـم، يتقـصى شـذرات الـروح والجسـد في مخاضهـا الأول، وهـي تصنـع لنـا ملامـح وأديانـاً وقصائـد وأغـاني وأناشـيد وتراتيـل ومـراثي تسـتحق أن نسـميها كتـاب إنـكي.



الإنكي الأول



في الجـزء الأول مـن «كتـاب إنـكي» الـذي يقـع في ٣٥٠ صفحـة، يضـع المؤلـف أجناسية جديـدة لأدب وادي الرافديـن، متنـاولاً الدراما والأسـاطير والفنون في عصـور مـا قبـل التاريـخ، قبـل أن يتوغـل عميقـاً في أجنـاس الأدب السـومري والأكـدي والبابـلي والأشـوري والآرامـي، وأنواعه الـتي شـكلت نسـيجا متميـزا مـن أدب الرُقـم الطينيـة منـذ بدايـة العصـور التاريخيـة، وحـتى نهايـة القـرن السـادس قبـل الميـلاد تقريبـا.

في هـذه المرحلـة الـتي يتحـدث عنهـا الكتـاب، كانـت قـد تأسسـت الشـخصية الرافيدينيـة بطبقاتهـا الخمـس الرئيسـة، والـتي أسسـت حولهـا نطاقـا حضاريـا واسـعا كان الأسـاس الراسـخ للمرحلـة القادمـة، حيـث سـادها نـوع أدبي خـاص، هـو الأدب الغنـوصي والتوحيـدي.

الإنكي الثاني



يتنـاول الجـزء الثـاني مـن كتـاب إنـكي، الواقـع في ٣٣٠ صفحـة، الآداب الآراميـة والمندائيـة والسريانيـة والمانويـة والحرانيـة والإزيديـة والنبطيـة والحيريـة، وهـو أدب مرحلـة أهملهـا جميـع الكتـاب العـرب والغربيـين، باعتبارهـا امتـدادا حيويـا لأدب سـومر وأكـد وبابـل وأشـور، وقـد كان ضبـاب الاحتـلال السـياسي والعسـكري لبـلاد وادي الرافديـن قـد جعلهـم يغضـون الطـرف عنهـا، لكنهـا مرحلـة زمنيـة تمتـد لأكـثر مـن ألـف سـنة، وتحفـل بالنصـوص الغنوصيـة والتوحيديـة بشـكل زاخـر، وهـي صفحـات مهملـة مـن صفحـات الـروح الرافديـني الـذي ظـل يجـوب العالـم.

يكتشـف قـارئ الكتـاب، أن الغنوصيـة نشـأت وترعرعـت، في وادي الرافديـن، وعمليـا في الحيـاة الدينيـة اليوميـة، ويظهـر هـذا مـن المخطوطـات والمكتبـات والأسرار الـتي كانـت تحـول الآلهـة المتعـددة إلى إلـه واحـد، وبعدهـا سـتعمل الأديـان الموحـدة عـلى اختطـاف هـذا الإنجـاز، وتسـطيحه والدعـوة إلى أديـان، بـل وإلى إمبراطوريـات موحـدة، بينمـا تـنزل جـام غضبهـا وقسـوتها عـلى الغنوصيـة الـتي ألهمتهـا ذلـك التوحيـد.

يكشـف الكتـاب كذلـك، النقـاب عـن الأدب الروحي للغنـوص، والتوحيـد في وادي الرافديـن، قبـل أن يمـضي في مغامرتـه إلى النهايـة، إلى أن يمـر عـلى الأدب الجنـسي أيضـا، وصـولاً إلى أعتـاب التأسـيس الأول الـذي كان وادي الرافديـن مهـده في الحـيرة ودولـة المنـاذرة، وهـو يمهـد بذلـك للمرحلـة القادمـة، وهـي المرحلـة العربيـة الإسـلامية.

جديـر بالذكـر أن الدكتـور خزعـل الماجـدي كاتـب وباحـث عـراقيّ، عمـل في وزارة الثقافـة والإعـلام العراقيـة بدائـرة السـينما والمسـرح لغايـة العـام ١٩٩٨، ثـم أسـتاذاً جامعيـاً في جامعـة درنـة في ليبيـا للفـترة مـن ١٩٩٨-٢٠٠٣ ومدرسـاً للتاريـخ القديـم وتاريـخ الفـن. لـه مجموعة من المؤلفـات مـن بينهـا: «متـون سـومر»، و«المعتقـدات الكنعانيـة»، و«المعتقـدات الأموريـة»، و«الديـن المـصري»، و«إنجيـل بابـل».

أكثر من ٤ ملايين مسلم ضحايا الحرب الأمريكية على الإرهاب

أصدرت منظمة «أطباء من أجل المسؤولية الاجتماعية Physicians for Social Responsibility التي يوجد مقرها في العاصمة الأمريكية واشنطن، مؤخرا، دراسة تاريخية، خلصت في مضمونها الإجمالي إلى أن عملية «الحرب على الإرهاب» التي أطلقتها الولايات المتحدة الأمريكية، مباشرة بعد أحداث ما يعرف بالحادي عشر من **سبتمبر (أيلول) ٢٠٠١**، خلفت لوحدها ما يقارب **٢ مليون** قتيل في بلدان العراق وأفغانستان وباكستان لوحدهم.

ويعتبر التقرير المذكور، والذي عنونته المنظمة الحائزة على جائزة نوبل للسلام عام **١٩٨٥** بـ «الخسائر البشرية للحرب على الإرهاب»، والذي جاء

الأرقام المعتمدة في هذا المقال مأخوذة من تقرير منظمة «أطباء من أجل المسؤولية الاجتماعية» المنشور بموقعها الرسمي، وملخص للتقرير نشره موقع MIDDLE EAST EYE الأمريكي، وقام بترجمته «موقع التقرير» العربي.



في أكثر من **٩٠ صفحة**، أول تقرير من نوعه تصدره منظمة أمريكية مستقلة، معتمدة فيه على منهجية علمية هي المعيار المعترف به عالميًا، لتحديد حالات الوفاة في مناطق النزاع، والذي يستخدم من قِبل الوكالات الدولية والحكومات، كاشفة بالتالي عدد الضحايا المدنيين من تدخلات مكافحة الإرهاب التي تقودها الولايات المتحدة في العراق وأفغانستان وباكستان.

أرقام مغلوطة

وقد ساهم في إعداد التقرير، فريق متعدد التخصصات، من أبرز الخبراء في مجال الصحة العامة، منهم على سبيل المثال، مدير التوعية المهنية الصحية والتعليمية في المركز الطبي لسان فرانسيسكو بجامعة كاليفورنيا الدكتور روبرت جولد، والأستاذ بكلية العلوم الصحية في جامعة سيمون فريزر، البروفيسور «تيم تاكارو»، بالاعتماد على منهجية خاصة في تعداد عدد الضحايا، كما انتقد التقرير بشدة، الرقم -الذي ذكرته وسائل الإعلام على نطاق واسع، باعتباره رقمًا معتمدًا، ومنها هيئة إحصاء الجثث في العراق، التي تقدر بأن هناك **١١٠ آلاف قتيل** في العراق.

وعلى سبيل المثال، يذكر التقرير أنه ورغم أن عدد الجثث المدفونة في النجف والمكتشفة هو في حدود ٤٠ ألف جثة، منذ شن الحرب على العراق؛ إلا أن هيئة إحصاء الجثث في العراق لم تسجل إلا **١٣٥٤ قتيلًا** في النجف خلال الفترة نفسها، كما سجلت نفس الهيئة في العراق ثلاث ضربات جوية فقط في عام **٢٠٠٥**، رغم أن عدد الهجمات الجوية ارتفع من **٢٥ إلى ١٢٠** في هذا العام.

ووفقًا لدراسة منظمة أطباء من أجل المسؤولية الاجتماعية، فإن عدد الوفيات في العراق يصل إلى نحو **٦٥٥ ألف** حالة، حتى عام **٢٠٠٦** (وأكثر من مليون حتى اليوم من خلال الاستقراء)، وما يؤكد التقرير هو إجماع علماء الأوبئة الظاهري على مصداقية الدراسة.

أرقام حقيقية لا تحكي الحقيقة كلها

وتضيف الدراسة أن **٢٢٠ ألفًا** على الأقل في أفغانستان و**٨٠ ألفًا** في باكستان، قتلوا كنتيجة مباشرة أو غير مباشرة

للحرب التي تقودها الولايات المتحدة: ما مجموعه في المتوسط ١٫٣ **مليون نسمة**. والرقم الحقيقي يمكن أن يزيد عن **٢ مليون**.

كما أنها واجهت أثناء تجميع معطياتها مجموعة من العوائق، أولها أن الحرب على الإرهاب بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ليست حربًا جديدة، ولكن مجرد امتداد لسياسات التدخل السابقة في العراق وأفغانستان، وثانيها أن ندرة البيانات عن أفغانستان، تعني أن الدراسة ربما قلّلت من تقدير عدد القتلى الأفغان.

ففي العراق مثلا، فإن الحرب لم تبدأ في عام **٢٠٠٣**، ولكن في عام **١٩٩١** مع حرب الخليج الأولى، التي أعقبها نظام عقوبات الأمم المتحدة، وهو ما تحتج عليه المنظمة بدراسة قديمة كان قد أجراها «بيت دابونتي»، من مكتب الإحصاء الديموغرافي في الحكومة الأمريكية آنذاك، والتي وجدت أن حالات القتل في العراق سببها تأثير مباشر وغير مباشر من حرب الخليج الأولى، ووصلت إلى مقتل حوالي **٢٠٠ ألف عراقي**، معظمهم من المدنيين. كذلك، وبعد انسحاب القوات التي تقودها الولايات المتحدة، استمرت الحرب على العراق في شكل اقتصادي من خلال فرض الولايات المتحدة والمملكة المتحدة نظام عقوبات الأمم المتحدة، بحجة إنكار صدام حسين امتلاك أسلحة الدمار الشامل، وهو ما تعترف به أيضا، أرقام الأمم المتحدة، التي تقول بوفاة **١٫٧ مليون** مدني عراقي، بسبب نظام العقوبات الوحشية التي فرضها الغرب، نصفهم من الأطفال.

وهذا يعني أنه في العراق فقط، قتلت الحرب التي تقودها الولايات المتحدة في الفترة الممتدة من **١٩٩١ إلى ٢٠٠٣** ما يزيد عن **١٫٩ مليون** عراقي. واعتبارًا من عام **٢٠٠٣** وحتى الآن، قُتل حوالي مليون نسمة، ليصل مجموع القتلى العراقيين إلى **٣ ملايين** خلال عقدين من الزمن.

أما أفغانستان، فلم تكن أوفر حظا من العراق، إذ تُقدّر منظمة أطباء من أجل المسؤولية الاجتماعية أن الخسائر الإجمالية، يمكن أن تكون متفاوتة أيضًا. بعد ستة أشهر من حملة القصف في عام **٢٠٠١**، كشف الصحفي «جوناثان

ستيل»، من صحيفة الجارديان، أن عدد القتلى الأفغان يتراوح بين **١٣٠٠ و٨ آلاف** قتلوا بطريقة مباشرة، وما يصل إلى **٥٠ ألف** شخص آخر لقوا حتفهم كنتيجة غير مباشرة للحرب.

أما البروفيسور جدعون بوليا خبير الكيمياء الحيوية المتقاعد في جامعة لا تروب في ملبورن، فيقول في كتاب في هذا الغرض، وهو كتاب «عدد الجثث: وفيات عالمية قابلة للتجنب منذ **١٩٥٠**»، الصادر عام **٢٠٠٧**، أن مجموع الوفيات التي كان يمكن تجنبها في أفغانستان منذ عام **٢٠٠١** تحت الحرب الجارية والحرمان الذي فرضه الاحتلال، يصل إلى **٣ ملايين** شخص، **٩٠٠ ألف** منهم من الرضع دون سن الخامسة، كما أن التقرير يخلص إلى أن إجمالي عدد القتلى الأفغان بسبب الآثار المباشرة وغير المباشرة، لتدخل الولايات المتحدة منذ مطلع التسعينيات وحتى الآن يتراوح بين **٣ملايين و٥ ملايين** شخص.

إحصائيات مزعجة وصمت إعلامي مطبق

وبالمجموع، ترى المنظمة وبالاعتماد على تقريرها المفصل، أن مجموع الوفيات الناتجة عن التدخلات الغربية في العراق وأفغانستان منذ التسعينيات، من عمليات القتل المباشر، وتأثير الحرب على المدى الطويل، يصل على الأرجح إلى حوالي **٤ ملايين** قتيل (**٢ مليون** في العراق من **١٩٩١ إلى ٢٠٠٣**، إضافة إلى **٢ مليون** جراء "الحرب على الإرهاب")، ويمكن أن يتراوح بين **٦ و٨ ملايين**، إذا تم الاعتماد بشكل دقيق على عدد الوفيات الحقيقية في أفغانستان. ولذلك، تضيف المنظمة في تقريرها تعليقا على الأرقام «هذه الأرقام يمكن أن تكون كبيرة للغاية، ولكن لا نعرف ما هي الأرقام الحقيقية بشكل دقيق. في ظل رفض القوات المسلحة الأمريكية والمملكة المتحدة، من الناحية السياسية، تتبع عدد القتلى المدنيين في العمليات العسكرية، معتبرة إياه مصدر إزعاج، كذلك مع صمت وسائل الإعلام على نطاق واسع؛ فإن معظم الناس ليست لديهم فكرة عن الحجم الحقيقي للإرهاب الذي طال أمده من قِبل طغيان أمريكا والمملكة المتحدة في العراق وأفغانستان».

ترقبوا

في العدد القادم

«واقع التعليم العالي في الوطن العربي»

